دكتور
أحمد أحمد أبو السعادات

مع الفكر الفلسفي الإسلامي
في الأندلس

الطبعة الأولى
١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م

دار الطباعة المحمدية
٣ درب الأتراك بالأزهر / القاهرة

الإهداء

إلى الباحثين عن الحقيقة مجردة جلية

إلى الراغبين فى الاستزادة من المعرفة النقية

إلى طلاب العلم الحاملين لمشاعله

إلى كل هؤلاء

أقدم قطرة من محيط الفلسفة الزاخر راجيا من وراء ذلك الخير والنفع لى وللآخرين .

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

أحمدك اللهم حمداً يليق بجلال وجهك ، وعظيم سلطانك .

وأشكرك شكراً بعدد ما وسعه علمك ، وخطه قلمك ، وأحصاه كتابك .

وأصلي وأسلم على نبينا — محمد — صفوتك من بين مخلوقاتك .

اللهم صل وسلم وبارك عليه ، وعلى آله وصحبه كلما ذكرك ذاكر ، وغفل عن ذكرك غافل .

أما بعـــد :

فإن العقل السليم يدرك — مقتنعا — أن المولود إذا كتبت له الحياة ، والسلامة ، والرعاية . فإنه يشب ، ويترعرع ، ويقوى ساعده ، ويشتد عوده ، وهو فى كل أطوار حياته يكون وحدة متكاملة لا ينفك طور منها عن الآخر ، كما أن الطور السابق يؤثر فى اللاحق ، واللاحق ما كان له أن يوجد لولا وجود السابق .

وهذا شأن كل فن ، وعلم ، وثقافة ، وحضارة . إذا كتب لأى منها الوجود ، والرعاية ، والسلامة من أى انحراف ، أو دخيل ، أو معوق . فإن العقل يسلم بأنه لابد وأن يكتب للذى توفرت فيه هذه الأمور . الذيوع ، والإنتشار ، ويكون منه نفع ، ومعرفة ، وانفتاح بقدر ما فيه من معارف ، ومدركات .

وأيضا: فإن أى فن، أو علم، أو ثقافة، أو حضارة تنشأ وتوجد. فإنها — حتما — تكون قد اعتمدت — اعتماداً أيا كان نوعه، أوكمه، أو كيفه — على ما سبقها من فنون، وعلوم، وثقافات، وحضارة.

وهى كذلك حلقات يتصل بعضها ببعض يسلم سابقها الراية للاحقها كى يعم النفع به أكثر مما كان عليه، ولا ينكر لاحقها فضل سابقها لأنه اعتمد عليه فى وجوده، وتطوره، ولولاه لما وجد ولما اشتد عوده.

وكان المفروض فى الفلسفة — كفن، وعلم، وثقافة — أن تسير على هذا النسق، غير أنها خالفت تلك القاعدة فعندما نجدها صلبة العود، قوية البنيان حينا.

نجدها بعد ذلك قد خارت قواها المتدفقة، وذبلت شجرتها اليانعة، وحين تكون كذلك، ونخشى احتضارها، ونخاف موتها، نجدها قد تجرعت كأس العافية، ودبت الحياة النشطة فيها، وأسرعت الحركة الواعية فى جسدها المتكامل القوة!.

إذن: هى تارة تكون نشطة الحركة، مسرعة السير نحو نفع الإنسانية، وإنارة عقولها، وتصحيح مسيرة فكرها.

وتارة أخرى تتعثر خطواتها، وتتوالى كبواتها وتتدفق عليها الطعنات، والنكبات، وتتعالى أصوات الدهماء، ومن فى مستواهم قائلة:

إن الفلسفة غير مجدية للمفاهيم، ولا مفيدة للعقول ولا مثرية للفكر، بل فوق ذلك هى ضالة مضلة تنحرف بالعقل حتى توصله إلى عمق الهاوية، وتلتوى بالفكر حتى يصل إلى مرحلة الحيرة، وعدم الوعى. فتمتزج الحقيقة عنده بالخيال حتى يظن أنه لاتوجـــد حقيقة، ولا يوجد علم يوصل إليها.

فلما ذا خالفت الفلسفة القاعدة العامة ؟

ولماذا الفلسفة بالذات ؟؟

لقد أشرت سابقاً إلى أن أى فن ، أوعلم ، لا يكمل النفع به ، ولا يسير فى أطوار النضج والعطاء ، والإثراء منه إلا إذا كتبت له منذ وجوده ، الرعاية ، والسلامة من أى انحراف ، أو دخيل أو معوق.

والفلسفة — وفقط — لم تحظ بهذه المقومات ، ولم تنل حظا كبيراً منها فى كل الأطوار ، وجميع الأزمان.

ذلك : لأن جانب الرعاية الذى أولاه إياها الفلاسفة ، والمفكرون سرعان ماكان يتلاشى أمام دسائس المتآمرين، وبطش الطغاة من الحاكمين فتفقد جانب الرعاية ، وتصبح سلامتها فى مهب الريح العاتية ، وتعتريها الإنحرافات ، ويختلط الأصيل منها بالدخيل عليها فتتعثر خطواتها ، ويقل نموها ويختفى أربابها ، وقد يبرأ منها المشتغلون بها .

وفوق ذلك : فإن الفلسفة ليست كأى علم آخر. لأن كل علم من العلوم — ماعدا الفلسفة — له اختصاص محـــددة معالمه ، وله تخصص يعرفه المشتغلون به .

فإذا كتبت له الرعاية منذ وجوده ، وسلم من الآفات والعلل فإنه يؤتى أكله ، وسرعان ما تنضج الثمرة المرجوة منه .

أما الفلسفة : فإنها لا اختصاص لها فى مجال بعينه من العلوم والمعارف، ولا تخصص لها فى ناحية من الفكر أو الثقافة ، بل هى عامة وشاملة، تبحث فى الوجود كله ومجالها العالم جميعه ،ومسائلها تتعدى ما يدرك بالحس إلى ما وراء الطبيعة ، وقضاياها كما تكون فى المخلوقات جميعها ، فإنها كذلك تتناول الحديث عن الخالق — سبحانه .

لهذا ، ولغيره: شذت الفلسفة عن القاعدة المطردة فى العلوم والمعارف، وسارت الحياة بها سيراً غير مستقيم ، فتارة تتألق حتى يشار إلى المشتغلين بها بالبنان وهم محاطون بالعناية والتجلة والإكبار .

وتارة ثانية تفقد جلالها ، ويصبح الإنتماء إليها أو الإشتغال بها سبة فى جبين المنتمين إليها ويوصفون بالزندقة،ويكون مصيرهم النفى ،وغياهب السجون .

والفلسفة فى الفكر الإسلامى — بوجه عام — لم تخل من هـذا الإضطراب شأنها شأن أى فلسفة أخرى ، وإن كانت عصور الإزدهار فيها تفوق فترات الإنحطاط وذلك لأن الفكر الإسلامى كثيراً ما كان يعتمد على قواعد إسلامية جاء بها الوحى الإلهى ممثلا فى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

ولقد تحامل على هذه الفلسفة الإسلامية العـديد من غير المسلمين فاتهموها بأنهـا فلسفة عقيمة بحجة أن تعـاليم الإسـلام لاتساير حرية الفكر .

وهذا محض افتراء ، وقول لا يؤيده أى دليل ولا ينم إلا عن حقد القائل به ، وسطحية من ادعاه .

بل الأمر على العكس من ذلك فقد وجدت الفلسفة الإسلامية بميزاتها الخاصة ، ومميزاتها الواضحة ، واستقلالها الفكرى ، وحضارتها الثقافية.

كما وجد العديد من الفلاسفة الإسلاميين الذين — لاتزال ، وستظل — آثارهم موجودة فى كثير من الفلسفات وبخاصة فى الفكر الأوربى والفلسفات الحديثة .

ولقد حظيت الفلسفة الإسلامية فى المشرق العربى بالكثير من العناية،

والرعاية ، وذلك لأن مقر الخلافة الإسلامية كان فى أكثر القرون الهجرية الثلاثة الأولى فى العراق ، والشام الشىء الذى جعل عناية الولاة ، ورعاية الخلفاء فائقة للعلوم ، والمعارف ، ومنها الفلسفة فى كثير من الأوقات .

فذاعت الفلسفة ، وانتشر صيتها ، وظهر العديد من الفلاسفة — كالكندى —و— الفارابى —و— ابن سينا — ممن كانت لهم بصمات واضحة فى الفكر الفلسفى فى حياتهم وحتى الآن ، وإلى ما بعد الآن .

ولما غربت شمس الدولة الأموية فى المشرق أوكادت أن تغرب، كانت الحركة العلمية فى الأندلس وبلاد المغرب قد بدأت فى الإزدهار ، وشب عودها ، وقوى ساعدها ولعل أول المفكرين العقليين فى الأندلس هو — محمد بن عبد الله بن مسره — المتوفى سنة ٣١٨هـ — ٩٣١م

وقد توالى من ذلك الوقت ظهور الفلاسفة ، والمفكرين فى المغرب العربى حتى كان القرن السادس الهجرى — الثانى عشر الميلادى - الذى امتلأ بالعديد من عباقرة العلم ، والفلسفة — كابن باجه — وابن طفيل - و - ابن رشد - ممن عرفت الدنيا فضلهم على الفلسفة والمعارف والعلوم .

وعنوان هذا الكتاب هو :[مع الفكر الفلسفى الإسلامى فى الأندلس] وانطلاقا من الإلتزام بهذا العنوان ، فسنلقى بعض الأضواء على الفكر الفلسفى الإسلامى فى الأندلس مع التعرف على بعض من مشاهير الفلاسفة الإسلاميين فى تلك البلاد. ومسيرتنا - بتوفيق الله - ستكون كالآتى :

أولا : التعرف على منشأ كلمة - فلسفة - وما ذا تعنى ؟

ثانياً : التعرف على الفلسفة فى الإسلام - بوجه عام - ومدى أصالتها، وتأثيرها .

ثالثاً : التعرف على الفكر الفلسفى الإسلامى فى الأندلس من أول

أن فتحها المسلمون فى أواخر القرن الأول الهجرى وحتى أوائل القرن السابع الهجرى .

رابعا : ترجمة لمجموعة من مشاهير فلاسفة الأندلس والوقوف على مناهجهم الفلسفية .

وآمل أن أكون قد وفقت فيما أردت النفع به والخير من ورائه .

(وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب) .

القاهرة فى { جمادى الآخرة سنة ١٤٠٧ هـ
فبراير سنة ١٩٨٧ م }

د/ أحمد أبو السعادات

أولا : مصدر الفلسفة ومعناها عند غير الإسلاميين

نتناول فى هذه العجالة الحديث عن :

(أ) مصدر الفلسفة .

(ب) معنى كلمة فلسفة .

(ج) معنى الفلسفة ذاتها :

(أ) مصدر الفلسفة :

اختلف المؤرخون للفكر الفلسفى العام فى المصدر الذى صدرت عنه الفلسفة بادىء ذى بدء .

فكثير منهم يتفق فى ردها إلى اليونان .

ورأى آخر يربط الفلسفة بالمشرق القديم . بشعوب الهند وفارس ، والعراق ، ومصر القديمة .

فما دليل كل من الرأيين ؟ وما الرأى القوى منهما عندنا ؟ .

القائلون بالرأى الأول :

إن القائلين بأن الفلسفة مردها إلى اليونان يعللون لرأيهم فيقولون :

إن الفلسفة أسلوب فى الحياة ، اكتشفه اليونان فى القرن السادس قبل الميلاد ، وقاموا بتنمية هذا الأسلوب على مراحل متتابعة حتى أوجدوا منه تفسيرا متناسقا رائع التوازن للإنسان والكون .

« ولقد لاح ضوء أول قبس من أقباس الفلسفة للمرة الأولى فى مقاطعة — إيونيا — بآسيا الصغرى ، وهى إذ ذاك إحدى المقاطعات الإغريقية ، ومن هذه المقاطعة الآسيوية نشأت الفلسفة الإغريقية الحرة ، وظهرت باكورة طلائع التفكير الحر المؤسس على التأمل والنظر .

وقد كان — تاليس الميليتى(١) — هو حامل لواء التفكير الأول أو هو فارس النبتة الأولى فى حديقة هذه الفلسفة التى ازدهرت بعد عصره ، والذى استظل ألوف من خاصة الإنسانية بظلالها الوارفة على مر العصور والأزمان.

وقد ظلت هذه الفلسفة تتنقل بعد ذلك من مقاطعة إلى مقاطعة ، ومن مدينة إلى مدينة تبعا لتقلبات السياسة المختلفة .

وبعد أن كانت — إيونيا — بآسيا الصغرى هى المركز الرئيسى للحياة العقلية عامة فى عهد الاحتلال الإغريقى ، أخذت بعد أن هاجمها الفرس سنة ٥٤٨ ق. م تتدهور شيئا فشيئا حتى انتهى الأمر بانتقال مملكة الفلسفة من مهدها الأول إلى إيطاليا .

وهناك استقرت فى — صقلية — وكانت مستعمرة إغريقية كذلك — فظلت فيها إلى أن انتقلت إلى — أثينا — فى عصرها الذهبى الذى بلغت فيه الأوج ، وأضحت حاضرة المعرفة الإنسانية فى العالم القديم كله»(٢).

وهذا الرأى قديم ، صدر عن — أرسطو — نفسه حيث رد نشأة الفلسفة إلى اليونان ، وشايعه من المعاصرين كثيرون منهم — زيلر — و — بيرنيت — و — كورنفورد — و — رابوبرت — و — رسل — .

ومن أشهر المتعصبين لهذا الرأى فى الحقبة الأخيرة - بارتلمى سانت هلير - الذى يقول فى مقدمة ترجمته لكتاب - الكون والفساد لأرسطو - ما نصه :

---

(١) ويقال له : تاليس الملطى . ولد سنة ٦٤٠ ق. م فى مدينة ، ميليت من مقاطعة إيونيا بآسيا الصغرى وتوفى سنة ٥٤٨ ق.م عن اثنتين وتسعين سنة ، وقيل إنه ولد سنة ٦٢٤ ق .م وتوفى سنة ٥٤٥ ق.م

(٢) د/ محمد غلاب . الفلسفة الإغريقية جـ ١ ص ٣١

« وأما من جهة الفلسفة الشرقية فإننا لا نعرف، بل ربما لن نعرف أبدا من أمرها شيئا معينا بالضبط فيما يختص بعصورها الرئيسية وانقلاباتها، فإن أزمنتها، وأمكنتها وأهلها تكاد تعزب عنا على سواء.

إنها مستعصية دون إدراكنا، مدعاة للشكوك لما يغشاها من كثيف الظلمات، حتى لو عرفنا منها هذه التفاصيل مع الضبط الكافى لما أفادنا ذلك إلا من جهة إرضاء رغبتنا فى الاطلاع دون أن يتصل بنا أمرها كثيرا.

إن الفلسفة الشرقية لم تؤثر فى فلسفتنا مع التسليم بأنها تقدمتها فى الهند وفى الصين، وفى فارس، وفى مصر. فإننا لم نستعر منها كثيرا ولا قليلا، فليس علينا أن نصعد إليها لنعرف من نحن، ومن أين جئنا »(1) .

ثم قال: « ولقد تصديت فوق ذلك لتبيين أن العقلية الإغريقية هى التى دانت العالم بهذا النفع العلمى الجليل دون أن تكون مدينة فيه لغيرها، فإذا كانت الشعوب المجاورة لها آتتها شيئا من العلم فما هو إلا مدد مبهم غاية الإبهام، لامراء فى أن المصريين، والكلدانيين، والهنود لهم فى ماضى الإنسانية مقام كبير، ولكنهم مع ذلك فى الفلسفة أو فى العلم بعبارة أعم ليسوا شيئا مذكورا فى جانب الإغريق الذين لم يكونوا ليتعلموا منهم »(2) .

وقال أيضا: « وإن العلم على جميع صوره كان معدوما فى الشرق فاخترعه الإغريق ونقلوه إلينا »(3) .

---

(1) د/ محمد غلاب الفلسفة الشرقية ص ١٦ عن مقدمة كتاب الكون والفساد لأرسطو ترجمة أحمد لطفى السيد ص ٢

(2) نفس المرجع ص ١٦، ١٧

(3) نفس المرجع ص ١٧

وإلى هذا الرأى ذهب أكثر الإسلاميين . يؤكد ذلك ماقاله الفارابى [٢٥٧هـ/٨٧٠م - ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م] فى معرض حديثه عن أفلاطون وأرسطو : «كان هذان الحكيمان هما مبدعان للفسلفة ، ومنشآن لأوائلها وأصولها ، ومتمان لأواخرها وفروعها ، وعليهما المعول فى قليلها وكثيرها ، وإليهما المرجع فى يسيرها وخطيرها وما يصدر عنهما فى كل فن هو الأصل المعتمد عليه لخلوه من الشوائب والكدرة»(١) .

ويؤكده أيضا الشهرستانى حيث يقول: «فنحن نذكر مذاهب القدماء من الروم اليونانيين فى الترتيب الذى نقل فى كتبهم ، ونعقب ذلك بذكر سائر الحكماء ، فإن الأصل فى الفلسفة ، والمبدأ فى الحكمة للروم ، وغيرهم كالعيال عليهم»(٢) .

كما أن ابن خلدون يؤكد ذات المعنى فيقول: «إمام هذه المذاهب الذى حصل مسائلها ، ودون علمها ، وسطر حججها فيما بلغنا فى هذه الأحقاب هو أرسطو المقدونى من أهـــل مقدونية ، ويسمونه المعلم الاول على الإطلاق»(٣) .

---

(١) الجمع بين رأبى الحكيمين ص٨٠ نشر وتحقيق د/ البير نصرى نادر
(٢) الملل والنحل ج١ ص٢٥٤
(٣) المقدمة . الفصل الرابع والعشرون . فصل فى إبطال الفلسفة

القائلون بالرأى الثانى :

والذين يربطون الفلسفة بالمشرق القديم يقولون : إن الفلسفة ما نشأت أولا عند اليونان ، بل كانت بدايتها فى المشرق القديم فى شعوب الهند ، وفارس ، والعراق ، ومصر القديمة . ويعللون لرأيهم قائلين : « أليس من الغريب حقا أن تكون الإنسانية قد ظلت بدون فلسفة إلى أن قام فى آسيا الصغرى - على حين فجأة - مفكرون يونانيون تمخضت أذهانهم عن بعض الأفكار الفلسفية »(١)

ومن المتحمسين لهذا الرأى — ديوجينس لارتيس — المؤرخ الإغريقى الشهير الذى عاش فى القرن الثالث . قبل المسيح ، إذ يحدثنا فى كتابه — حياة الفلاسفة — عن فلاسفة المصريين والفرس فى العصور الغابرة حديثا يثبت أن الشرق قد سبق الغرب إلى النظر العقلى ، وأنه كان أستاذه وملهمه »(٢)

« ومنهم — أمنيوس سكاس — أول دعاة المذهب الأفلاطونى المحدث والذى عاش فى القرن الثانى الميلادى فقد ذهب إلى هذا القول الذى شاع فى عصره »(٣) .

وهذا الرأى لم يعدم أنصاراً بين المعاصرين من مؤرخى الفكر والحضارة فقد ذهب إليه كل من - وول ديورانت - و - جورج سارتون - و - أميل برهييه - و - بول أورسيل ماسون - ، ومن أقوال هؤلاء نستطيع أن

---

(١) د / زكريا إبراهيم . مشكلة الفلسفة ص ٢٦
(٢) د / محمد غلاب الفلسفة الشرقية ص ١٥
(٣) أميره حلمى مطر — الفلسفة اليونانية ص ١٠

نتبين مدى يقينهم بأن الفلسفة أول مابدأت لم تكن من عند اليونان ، وإنما جاءت من المشرق القديم .

يقول - وول ديورانت - : « إن الغربيين الذين يزعمون خطأ أن ثقافة اليونان كانت المعين الوحيد الذى نهل منه العقل الحديث ستتولاهم الدهشة إذا عرفوا إلى أى حد تدين علوم الغرب وآدابه ، وفلسفته .. إلخ لتراث مصر وبلاد الشرق »(١)

ويقول — جورج سارتون —: « إن نور العلم قد انبثق من الشرق ومامن شك فى أن معارفنا العلمية القديمة - نحن الغربيين - مهما يكن من أمرها ، فإنها ترتد أصلا إلى الشرق »(٢)

ويقول — أميل بريهييه — « إذا قلنا : إن الفلسفة لم توجد إلا فيما أثر عن الإغريق ، وعنا معشر الأوربيين . حكمنا على أنفسنا بعدم فهم الفلسفة شأن من لا يستطيع فهم نهاية لحن فصل عن بدئه واستهلاله . . . وإنه من السذاجة أن يظن ظان أن الفلسفة اليونانية كلها كانت نتيجة محتومة ، وتطورا منطقيا للعبقرية اليونانية »(٣)

ويؤكد هذا الأستاذ — ماسون — فيقول : « لا يوجد فى هذه الأيام إنسان يستطيع الاعتقاد بأن اليونان وروما وشعوب أوربا فى العصور الوسطى والحديثة دون سواهم أرباب التفكير الفلسفى »(٤)

---

(١) قصة الحضارة — المجلد الأول من المقدمة تحت عنوان — تراثنا الشرق —

(٢) تاريخ العلم والإنسانية الحديث ص ٦٥

(٣) مقدمة لكتاب فلسفة الشرق — لماسون —.

(٤) فلسفة الشرق ص ١٦ .

وذهب بعض الإسلاميين إلى القول بهذا الرأى . فيذكر الغزالى فى كتابه — المنقذ من الضلال — أن الفلاسفة أخذوا قواعد السياسة من كتب الله المنزلة على الأنبياء »(١)

ويقول القفطى فى كتابه — أخبار العلماء — : « اختلف علماء الأمم فى أول من تكلم فى الحكمة ، وأركانها من الرياضة والمنطق وأمور الطبيعة وكل فرقة ذكرت الأول عندها وليس ذلك هو الأول على الحقيقة ، ولما أمعن الناظرون رأوا أن ذلك كان نبوءة أنزلت على — إدريس — النبى — عليه السلام — وكل أقوال الأوائل عند العالم كانت نوعا من قول تلاميذه أو تلاميذ تلاميذه الأقرب ، فالأقرب »(٢)

فالفلسفة الإغريقية على هذا الرأى ليست إلا تراثا شرقيا متغلغلا فى القدم ،

ويستند أرباب هذا الرأى إلى براهين من أهمها :

أولا : أن جهود المستشرقين قد وضعت أمام أنظارنا مدنيات شرقية ضاربة فى التقدم بسهم نفاذة كمدينتى مصر والعراق — مثلا ، وأنبأتنا بأن هذه المدنيات سابقة على مدنية الإغريق بعدة قرون .

ثانيا : أن العلماء المشتغلين بالبحث فى الإنسان وخواصه والفروق الموجودة بين طوائفه المختلفة قد قرروا أنهم التقوا أثناء بحوثهم بأدلة قاطعة على أن بعض النظريات الإغريقية لا يمكن أن تكون من أصل إغريقى لأنها توفرت فيها جميع شرائط العقلية الشرقية وخواصها من ذلك — على سبيل المثال — نظرية — تاليس الشهيرة القائلة بأن أصل الكون

---

(١) مختصر أخبار العلماء للزوزنى ص ١

(٢) نفس المرجع والصفحة .

هو الماء ، فقد تأثر ـ تاليس ـ بأنشودة خلق الكون الدينية الكلدانية التى تصرح بأن كل شىء فى الكون منشؤه الماء . إذ جاء فى مطلعها ما ترجمته : «حين لم تكن السماء العليا بعد قد فازت باسمها ، ولم تكن الأرض هى الأخرى قد تسمت بهذا الاسم كان أبوهما — أبسو —(١) وأمهما ـ تيامات ـ(٢) وهما الماء أو جوهر كل شىء ، وكانا ممتزجين امتزاجا تاما قصد التناسل والإخصاب» .

فإذا لاحظنا أن أنشودة الكلدانيين كانت قبل ـ تاليس ـ بعهد بعيد ، ولاحظنا الصلات الإجتماعية والتجارية فى ذلك العصر بين الكلدان و ـ إيونيا ـ مهد الحضارة الإغريقية استطعنا أن نرجع تأثر « تاليس » بتلك الأنشودة الكلدانية القديمة بل استطعنا أن نجزم بأن من المستحيل أن يكون تاليس قد ابتدع نظريته فى أصل الكون »(٣)

ثالثا : إن الباحثين الأثريين قد عثروا على كلمات العدالة والفضيلة ، والنفس والحياة الأخرى فى الشرق قبل مبدأ تاريخ وجودها فى الغرب بقرون لا يعرف مداها ، بل إنهم قد تأكدوا من أن الغرب لم ينطق بهذه الكلمات إلا بعد اتصاله بالشرق(٤)

وبعد عرض ما للفريقين من آراء نقول :

إذا كان لفظ الفلسفة قد نشأ فى المحيط اليونانى فليس معنى ذلك أن التفكير الفلسفى كان وقفا على اليونان بل لم يكن فى يوم من الأيام

---

(١) الماء العذب .

(٢) الماء الملح

(٣) د / محمد غلاب الفلسفة الشرقية ص ١٧

(٤) نفس المرجع ص ١٨

وقفا على أمة دون أمة ، وإنما كان وسيظل حقا من حقوق الإنسان لا شأن له بخطوط الطول والعرض ، ولا علاقة له بمسائل الجنس ، والدين ، واللون »(١) .

وإذا كان التفكير الفلسفى لم يكن وقفا على أمة اليونان فإنه من المرجح عندى . لما ذكرت من أدلة . أن الفلسفة الشرقية هى الأم للفلسفة اليونانية ، ومنها استمدت الفلسفة اليونانية عراقتها ونظرياتها .

وقد يعترض معترض على ذلك فيقول : إذا كانت الفلسفة الشرقية هى الأم للفلسفة اليونانية ، فلم تحظ الفلسفة الشرقية بما حظيت به الفلسفة اليونانية ؟ .

ونقول : مع أن المرجح عندى أن الشعوب الشرقية القديمة قد تفلسفت قبل اليونان ، غير أن اليونان كان لهم فضل السبق فى أنهم هذبوا الفلسفة من الأساطير التى اختلطت بها وحاولوا تحرير الفكر الفلسفى من الديانات الشعبية السائدة آنذاك ، وعملوا على تنظيم ذاك الفكر الفلسفى على أسس عقلية الشىء الذى لم تحظ به الفلسفة الشرقية مع ما للشعوب الشرقية القديمة من فكر فلسفى له وزنه ، ومع ما لها من نظرات فلسفية لم يهتد إليها اليونان إلا عن طريقهم .

(١) د / زكريا إبراهيم مشكلة الفلسفة ص ٢٧

(ب) منشأ كلمة - فلسفة - ومعناها:

الاتجاه القوى الشائع أن كلمة . فلسفة . أول مانشأت كانت عند اليونان .
غير أن هذا الإتجاه تشعبت منه آراء . فمن قائل : بأنها كانت موجودة فى أقدم العصور المدنية الإغريقية غير أنها لم تكن بهذه الحروف التى تكون كلمة واحدة ، بل كانت مكونة من كلمتين هما . فيلو . ومعناها محبه ، أو صداقة ، و . سوفيا . ومعناها الحكمة .

وهاتان الكلمتان كانتا معروفتين منذ أقدم العصور المدنية الإغريقية ، إلا أن كل كلمة منهما كانت منفصلة عن الأخرى .

أما كلمة . فيلوسوفيا . بهذا التركيب الذى جعلها كلمة واحدة أو كالكلمة الواحدة ، فإنها لم تكن معروفة فى العصور الأولى عند الإغريق . وأقوى دليل على أنها لم تكن معروفه بهذا التركيب عند قدماء الإغريق . أن الإلياذة ، والأوديسا . والأعمال ، والأيام وغيرها من منتجات - هومير - و - هيزيود - وغيرهما من الشعراء القدماء ، جاءت خالية تماما من كلمة - فيلوسوفيا - بهذا التركيب ، وذاك المعنى ، ولو أنها كانت معروفة فى أيامهم بهذه الكيفية فى التركيب والمعنى ، لذكرها أحدهم ولو مرة واحدة فى أى قصيدة من قصائده ، أو ذكرها على لسانه فى كلامه العادى ، وبخاصة أنهم ذكروا غيرها من الكلمات التى لها قيمة معنوية ، ولها دلالات على الخير والفضيلة ، والواجب والتضحية ، فمن باب أولى كانوا يذكرون هذه الكلمة ، لو كانت معروفة عندهم بهذه الكيفية .

وقيل : إن كلمة فلسفة مكونة من كلمتين أيضاً ، لكن الأولى منهما ليست . فيـــلو . وإنما هى . فيلا . بمعنى الإيثار ، والثانية هى . سوفيا . بمعنى الحكمة ، فتكون الكلمة بعد التركيب . فيلا سوفيا .

بمعنى إيثار الحكمة . يؤكد هذا ماعبر عنه الفارابي بقوله : « اسم الفلسفة يوناني وهو دخيل في العربية وهو على مذهب لسانهم . فيلا سوفيا . ومعناه إيثار الحكمة ، وهو في لسانهم مركب من . فيلا . ومن . سوفيا . فـ فيلا ـ الإيثار ، و ـ سوفيا ـ الحكمة ، والفيلسوف مشتق من الفلسفة وهو على مذهب لسانهم . فيلو سوفوس . فإن هذا التغيير كتغيير كثير من الاشتقاقات عندهم ، ومعناه المؤثر للحكمة . والمؤثر للحكمة عندهم هو الذي يجعل الوكد(١) . من حياته . وغرضه من عمره الحكمة(٢) .

فيتضح لنا من قول الفارابي أن : فيلا تعني : الإيثار و . فيلو . تعني : المؤثر . فتكون الكلمة قد مرت بمرحلتين حتى وصلت إلى . فيلو . الأولى فيلا . وهي : الإيثار والثانية . فيلو : وهي : المؤثر .

فمن قال : إن الفلسفة مكونة من كلمتين هما ـ فيلا ـ و سوفيا . يكون قد استعمل الكلمة استعمالها اللائق بها من ناحية الاشتقاق والتركيب . ومن قال : : إن الفلسفة مكونة من كلمتين هما . فيلو . وسوفيا . يكون قد انتقل بالكلمة من . فيلا إلى فيلو تجاوزا

ويذكر الدكتور/عمرفروخ في ص١٩٠ من كتابه: تاريخ الفكر العربي أن كلمة فلسفة منحوتة من . فيلو . بمعنى محب أوصديق و صوفيا بمعنى الحكمة ولقد كان المستعمل في أول الأمر كلمة . صوفيا ، وحدها فإن كلمة . صوفوس . تعني الحكيم . وقد أطلقها هوميروس . في الإلياذة على النجار البارع . صانع السفن . على أنها أطلقت أيضا على كل بارع في فن . ما . ثم استعظم العقلاء أن يسموا أحدهم .صوفوس . أي حكيما فجعلوا يسمونه

---

(١) الوكد بضم الواو وسكون الكاف هو : السعي والجهد

(٢) عيون الأنباء في طبقات الأطباء ص ٦٠٤ نشر وتحقيق د/نزار رضا

« فيلو صوفوس » أى صديق الحكمة أى « فيلسوفا » إلا أن هذا الاسم كان يدل أولا على تهذيب النفس »

ونأخذ من هذا النص أن الكلمة الأولى من « فلسفة » هى « فيلو » كما أن الكلمة الثانية هى « صوفيا » بالصاد وليست « سوفيا بالسين » .

ومن كل ماسبق يتبين أن كلمة فلسفة هى محبة الحكمة سواء كانت الكلمة الأولى « فيلا » أو « فيلو » وسواء كانت الكلمة الثانية « سوفيا » أو « صوفيا » .

غير أن « هيدجر » يرى أن الفلسفة حكمة المحبة لا محبة الحكمة ، فإذا به يقلب المعنى الاشتقاق لكلمة فلسفة وعلى ذلك يكون الفيلسوف هو : من يجعل من المحبة موضوعا لتخصصه .

وفى ص ٨٦ من كتاب « الفلسفة الوجودية » يقول الدكتور / زكريا إبراهيم :

« وحجة « هيدجر » فى ذلك أن المحبة تعبر عن تلك الرابطة الوثيقة التى تجمع بين الفكر والطبيعة أو بين الإنسان والعالم فالفيلسوف هو الذى يدرك مابين الإنسان والعالم من اتصال ، أو هو الحكيم الذى يحاول أن يكشف عما بيننا وبين الأشياء من عناصر المحبة »(١)

(١) د/ محمود زقزوق تمهيد للفلسفة هامش ص ٤٤

ماهى الحكمة

وإذا كانت الفلسفة هى : إيثار الحكمة ، أو محبتها فماهى الحكمة ؟

إن الحكمة هى المعرفة نسعى لطلبها ، والحصول عليها ، فنحن إذا لسنا حكماء لأننا لسنا عارفين للأشياء بادىء ذى بدىء ، بل نحن نسعى لمعرفة الأشياء والحصول عليها ، فنحن طلاب حكمة ، ومحبوها . أى فلاسفة . فالفيلسوف ليس حكيما بل هو محب الحكمة . وقد نسب إلى . فيثاغورث قوله : (لست حكيما فإن الحكمة لا تضاف لغير الآلهة وما أنا إلا فيلسوف) أى محب للحكمة(١) .

وبناء على هذا القول يكون إطلاق كلمة الحكيم على الفيلسوف فيه تجاوز ممن يقولون بذلك .

---

(١) نفس المرجع والصفحة ببعض تصرف

أول من سمى الفلسفة باسمها

يوجد رأى يقـــول : إن أول من سمى الفلسفة بهذا الإسم هو - فيثاغورث - .

يقول ابن النديم :

« إن — فيثاغوث — هو أول من سمى الفلسفة — على الحصر — بهذا الإسم » (١) .

ويوجد رأى ثان يقول : إن أول من استخدم هذه الكلمة بالمعنى الاصطلاحى لها هو — هيرودوت — المؤرخ اليونانى .

ويؤكد الأستاذ — بول جانيه — هذا الرأى بقوله : « إن أقدم سفر إغريقى توجد فيه هذه الكلمة هو كتاب ، هيرودوت حيث يحدثنا فيه مؤلفه أن ، كريزوس قال يوما لـ [سولون] (٢) أحد الحكماء السبعة : (إنى سمعت أنك جبت ، متفلسفا كثيرا من البلاد قصد التأمل والنظر » (٣) .

ويوجد رأى ثالث يقول : إن أول من أطلق لفظ فلسفة كمصطلح محدد المعالم هم تلامذة سقراط .

يقول الدكتور توفيق الطويل : (إن تلامذة سقراط من أفلاطون وأرسطو كانوا أول من أطلق هذا اللفظ ، أى الفلسفة فقابل أفلاطون بين الفيلسوف والسوفسطائى ، فالأخير منهما ، أى السوفسطائى يتنقل من

---

(١) الفهرست ص ٣٤٣

(٢) ويقال له ، صولون أيضا .

(٣) د / محمد غلاب الفلسفة الإغريقية جـ ١ ص ٢٥

مكان إلى آخر يعلم الشباب من أجل أجر يتقاضاه ، بينما يلتمس أولهما المعرفة لذاتها ، وينشد العلم لغير غاية أو منفعة ، وقد كان سقراط خير مثال للفيلسوف ، أوقف حياته على البحث عن حقائق الأشياء ، ونبذ الأخطاء والأوهام ، وقارن بين نفسه ، وبين رجال السوفسطائية الذين يدعون ، مع جهلهم العلم بكل شيء ، فصرح أنه ليس حكيما لأن الحكمة لا تضاف لغير الآلهة ، وإنما هو محب للحكمة يلتمس بحبه لها معرفة ما يجهله منها)[١] .

وهذا الرأى الأخير الذى يقول : إن أول من أطلق لفظ فلسفة كمصطلح محدد المعالم هم تلامذة سقراط هو أضعف الآراء وأقلها شأنا .

وذلك لأن من المؤرخين من يرى أن ، هيرا قليدس البطلسى تلميذ أفلاطون قد روى بأن فيثاغورث المتوفى سنة ٤٩٧ ق . م [٢] هو أول من استخدم لفظ الفلسفة بمعنى البحث عن طبيعة الأشياء ، ولو كان أستاذه أفلاطون أو أستاذ أستاذه سقراط هو أول من أطلق لفظ الفلسفة عليها لقال به واعتز وتفاخر بأن أستاذه أو أستاذ أستاذه هو أول من قال بذلك .

كما يوجد من مؤرخى الفكر الفلسفى من يضعف الرأى القائل بأن ، فيثاغورث ، هو أول القائلين بإطلاق لفظ الفلسفة عليها ، وحجتهم فى تضعيف هذا الرأى قولهم :

(إن ما نعرف من الحقائق عن فلسفة ، فيثاغورث أمور ضئيلة إلى الحد الذى لا يمكن التمكن معه عن المعنى الحقيقى الذى كان يقصده من لفظ الحكمة)[٣] .

---

(١) أسس الفلسفة ص ٤٧

(٢) ويقال : إنه توفى سنة ٥٠٣ ق . م

(٣) دائرة المعارف البريطانية مادة الفلسفة ج ١٧ ص ٨٦٤

وأرى أن تضعيف الرأي القائل بأن ، فيثاغورث هو أول من استخدم لفظة الفلسفة بمعناها الإصطلاحي ليس مع القائل به دليل قوي يجعله يضعف رأي ، فيثاغورث وقوله : إن ما نعرف من الحقائق عن فلسفة فيثاغورث أمور ضئيلة إلى الحد الذي لا يمكن التمكن معه عن المعنى الحقيقي الذي كان يقصده من لفظ الحكمة ، هذا القول لا يصلح لهدم ذاك الرأي لأن عدم المعرفة الكاملة بما أراده فيثاغورث لا يكون دليلا على تضعيف رأي ، وتقوية آخر ، فما المانع أن يكون فيثاغورث هو أول من استخدم لفظ فلسفة بمعناها الإصطلاحي .

كما أني أرى أن الرأي القائل : بأن ، هيرودوت المؤرخ اليوناني هو أول من استخدم هذه الكلمة بالمعنى الإصطلاحي لها رأي ضعيف لأن / هيرودوت/ ذكر لفظة فلسفة على لسان، كريزوس الذي قال له [سولون]: (إني سمعت أنك جبت ، متفلسفا كثيرا من البلاد قصد التأمل والنظر) .

فهيرودوت أتى بكلمة فلسفة تصيدا من قول ، كريزوس : (قصد التأمل والنظر) وليس من لفظة صريحة .

أما فيثاغورث فقد ذكر كلمة فلسفة وفيلسوف بمعناها الواضح صراحة حيث قال أيضا : (لا حكيم إلا الإله وإنما الإنسان فيلسوف فحسب) .

(ج) معنى الفلسفة عند غير الإسلاميين .

لما كان أكثر الفلاسفة الإسلاميين قد تتبعوا خطى اليونان في تحديد مفهوم الفلسفة وعنهم أخذوها ، وإليهم يرجعون فيها كان لا بد من أن نعرض عرضا موجزا المدلول اللفظ الاصطلاحي عند اليونان .

لقد حد الفلاسفة اليونان الفلسفة بحدود مختلفة متباينة ، تتفق مع نزعاتهم ، وموضوعات بحثهم ، واختلاف مناهجهم فيها .

فعند اليونان الأولين كانت تدل الفلسفة على معنى عام كل العموم ، إذ كانت تعنى كل معرفة محضة لاتتوخى أية غاية عملية ، أو أية فائدة مادية. فلم تكن الفلسفة تشير إلى مفهوم خاص، بل كانت تشير إلى حب الاستطلاع عامة ، وبالتالى فإنها كانت تعنى كل جهد يقوم به العقل فى سبيل تزويد صاحبه بالمعارف الجديدة . وهكذا كانت الفلسفة مرادفة للعلم ، والعلم هنا هو ما يعارض الفن من حيث إن الفن إنما يتوخى النافع أو المفيد فى حين أن الفلسفة معرفة منزهة عن كل غرض .

ثم لم تلبث هذه الكلمة أن أصبحت تعنى عند اليونان حب الحقيقة فى شتى صورها ، وتعنى بذلك فن إجادة التعبير، وإصابة التفكير . أعنى كل ما من شأنه أن يزيد حظ الفرد من التهذيب والإنسانية(١) .

وعند الفلاسفة الطبيعيين منهم ممن غلبوا النظر فى الطبيعة الخارجية ، والعلم المادى على النظر فى طبيعة الفرد وسلوكه كانت الفلسفة تعنى البحث عن طبائع الأشياء وحقائق الموجودات ثم ظهر — سقراط — فأحدث ثورة كبرى فى نطاق الفلسفة إذ وجه الدراسات الفلسفية وجهة جديدة حين انصرف عن دراسة الطبيعة من أجل الانهماك فى دراسة الإنسان فأنزل الفلسفة من برجها العاجى وأدخلها إلى صميم المدن والبيوت فحولها إلى دراسة الأخلاق والسياسة بدلا من الاقتصار على البحث فى الفلك والطبيعة .

ثم جاء أفلاطون فسار على نهج أستاذه سقراط وجعل من معرفة الذات نقطة البداية فى كل بحث فلسفى ولكنه لم يلبث أن أرجع إلى الفلسفة طابعها العام إذ جعلها تستوعب موضوعات الطبيعة والنفس والأخلاق وما وراء الطبيعة ... إلخ(٢) .

---

(١) د/زكريا إبراهيم مشكلة الفلسفة ص ٢٨

(٢) نفس المرجع بتصرف من ص ٢٩: ص ٣١

— وعند أرسطو : الفلسفة هى البحث عن الموجود بما هو موجود وسماها الفلسفة الأولى تمييزا لها عن الفلسفة الثانية ، وهى العلم بالطبيعة ، وسماها كذلك الحكمة لأنها تبحث فى العلل والمبادىء الأولى إطلاقا وسماها أيضا بالعلم الإلهى لأن أهم مباحثها هو المحرك الأول باعتباره الموجود الأول والعلة الأولى للوجود .

ثم توسع أرسطو بعد ذلك فى معنى الفلسفة فأطلقها على العلم بأوسع معانيه ، وبجانبيه الجانب النظرى من طبيعيات ، ورياضيات ، وإلهيات . والجانب العملى من أخلاق ، وسياسة ، واقتصاد ، واعتبر الفلسفة بمعناها الضيق — وهو ما يسمى اليوم بما بعد الطبيعة أو — الميتافيزيقيا — علم الموجودات بعللها الأولى ، أو علم الوجود بما هو كذلك(١) .

(١) د/ توفيق الطويل أسس الفلسفة ص ٤٧ وما بعدها ببعض تصرف .

ثانيا : التعرف على معنى الفلسفة وأصالتها

(عند الإسلاميين)

والحديث على هذا الجانب يتناول ناحيتين :

(ا) معنى الفلسفة عند الإسلاميين .

(ب) أصالة الفلسفة فى الفكر الإسلامى .

(ا) معنى الفلسفة عند الإسلاميين :

لقد اتبع أكثر الفلاسفة الإسلاميين خطى أرسطو فى تعريفهم الفلسفة .

فالكندى(١) — مثلا — وهو أول فيلسوف فى الإسلام يعرف الفلسفة الأولى فى رسالة له إلى الخليفة المعتصم بالله فيقول :

(إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة ، وأشرفها مرتبة ، صناعة الفلسفة التى هى : علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان لأن غرض الفيلسوف فى علمه :إصابة الحق وفى عمله : العمل بالحق ، وأشرف الفلسفة وأعلاها : مرتبة الفلسفة الأولى أعنى علم الحق الأول الذى هو علة كل حق .

ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف ، لأن علم العلة أشرف من علم المعلول لأننا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علما تاما إذا نحن أحطنا بعلم علته)(٢) .

ولقد أخذ الفارابى ، وابن سينا ، وغيرهما معنى الفلسفة وفروعها عن الكندى مع بعض الإضافات والتنظيمات .

---

(١) توفى سنة ٢٤٦ هـ .

(٢) د / أحمد فؤاد الأهوانى ، معانى الفلسفة ص ٤٢

فالفارابي(١) يعرفها في كتابه — الجمع بين رأيي الحكيمين — بقوله: (إنها العلم بالموجودات بما هي موجودة . ثم فرعها إلى أربعة فروع، وسماها الحكمة . وهي : حكمة إلهية ، وحكمة طبيعية ، وحكمة رياضية ، وحكمة منطقية)(٢) .

وعرفها الشيخ الرئيس ابن سينا(٣) بقوله : (الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور ، والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية .

فالحكمة المتعلقة بالأمور التي لنا أن نعلمها وليس لنا أو نعمل بها تسمى حكمة نظرية .

والحكمة المتعلقة بالأمور العملية التي لنا أن نعلمها ونعمل بها تسمى حكمة عملية .

وكل واحدة من هاتين الحكمتين تنحصر في ثلاثة أقسام : فالحكمة النظرية: قسمها ابن سينا إلى ثلاثة أقسام ، لأنه نظر إلى ما في العالم من حركة وتغيير . فما يتعلق بالحركة والتغيير من حيث هو في الحركة والتغيير سماه حكمة طبيعية .

وما يتعلق بما من شأنه أن يجرده الذهن عن التغيير ، وإن كان وجوده مخالطا للغير سماه : حكمة رياضية ، وما يتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة الغير فلا يخالطها أصلا ، وإن خالطها فبالعرض لأن ذاتها مفتقرة الوجود إليها وهي ما سماها : الفلسفة الأولى . والفلسفة الإلهية جزء منها وهي معرفة الربوبية .

---

(١) توفي سنة ٣٣٩ هـ .
(٢) الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ص ٨٦
(٣) توفي سنة ٤٢٨ هـ .

وأقسام الحكمة العملية ثلاثة أيضا : حكمة مدنية ، وحكمة منزلية ، وحكمة خلقية (١) .

وفلاسفة الأندلس هم الآخرون عرفوا الفلسفة وتكلموا في كل جوانبها إلا أن كل واحد منهم كان له نمط يخصه في تعريف الفلسفة. فمثلا ابن باجه(٢) وهو أول الفلاسفة العقليين على الحصر — أخـذ بالفلسفة منفصلة عن الدين ، ومعزولة عن العامة ، ثم أقامها على أساس من الرياضيات والطبعيات وشهرة ابن باجه إنما هي في المبادىء الفلسفية التي وضعها وفي الإلهيات ، وهو أشبه بالفارابي من الإسلاميين وبأرسطو من القدماء(٣) .

أما ابن طفيل فهو وإن كان قد تناول الفلسفة من كثير من زواياها ، إلا أنه أفاض أكثر في الجانب الطبعي. وابن رشد — وهو ذروة التفكير في المغرب مقدرة وموضوعا . فقد كان أوسع فلاسفة الإسلام قولا في موضوع ما بعد الطبيعة وفي صلة الحكمة بالشريعة وقصر كلامه على الإلهيات. وكان متأثرا بكثرة بأرسطو ويعرف ابن رشد الفلسفة فيقول:

فعل الفلسفة — التفلسف — ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها ، وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم)(٤) .

---

(١) رسالة في الطبعيات ضمن تسع رسائل لابن سينا ص ٢ وما بعدها .

(٢) توفى سنة ٥٣٣ ه

(٣) د/ عمر فروخ تاريخ الفكر العربي ص ٦٠٧

(٤) نفس المرجع ص ٦٥٩

وعندما نتتبع الفلاسفة الاسلاميين نجد منهم من جعل المنطق جزءا ثالثا للفلسفة غير الجزء النظرى ، والجزء العملى، ومنهم من جعل المنطق من أجزاء العلم النظرى ، ومنهم من جعله آلة للفلسفة .

وإننا نلاحظ أن الفلاسفة الإسلاميين أطلقوا على الفلسفة كلمة الحكمة فى كثير من كلامهم أخذا أيضا من اليونانيين .

التوفيق بين الدين والفلسفة

لقد صرف الفلاسفة الإسلاميون ، كما فعل فلاسفة العصور الوسطى من المسيحيين ، معظم جهودهم إلى التوفيق بين الفلسفة والعقيدة ، أو بين العقل والنقل حتى لقد زعم بعض مؤرخى الفلسفة أن الصبغة العامة التى اتسم بها التفكير الفلسفى فى العصور الوسطى فى الشرق والغرب معالم تكن سوى مجرد صبغة توفيقية ، وما ذلك إلا لأن رائدهم الوحيد هو البحث عن الحقيقة ، وليس السير على مبدأ عبادة القديم لقدمه ، كما يظن البعض ، فهم يلتمسون الحق أنى وجدوه لا يحفزهم إلى ذلك سوى باعث واحد هو السعى إلى الكشف عن الحقيقة ، غير أنهم وجدوا أنفسهم بإزاء حقيقة فلسفية مصدرها العلم وحقيقة دينية مصدرها الوحى ، فكان لابد لهم من أن يحاولوا التوفيق بين هاتين الحقيقتين مادامت الحقيقة لا تتعارض مع الحقيقة .

وهكذا حاول الكثير منهم أن يبينوا للناس مافى مجموع الحقائق المنزلة من تعبير عن المعقول ، وتكملة للعقل البشرى حتى يهيئوا للناس عن هذا الطريق سبيلا يعينهم على فهم مافى الصيغ العامة للدين من تعبير عن قوانين الوجود والفكر معاً ، وتفسير للموجود البشرى بأكمله أعنى بما فيه من عقل وقلب معاً ، ولكنهم لم يستقروا على رأى واحد بخصوص العلاقة بين العقل والنقل ، فقال قوم منهم : بأن الإيمان شرط ضرورى للعقل بينما قال البعض الآخر . إن العقل يمهد للإيمـــان ويقتاد إليه ، وإن اتحدت كلمتهم جميعاً على القول بأن العقل والنقل مصدران هامان من مصادر المعرفة(١) .

ولقد بالغ بعض الفلاسفة الإسلاميين فى التوفيق بين الفلسفة والدين ،

---

(١) د/زكريا إبراهيم مشكلة الفلسفة ص ٣٥ والتى بعدها.

منهم ابن رشد، واستدلوا بأن الشرع نفسه قد أوجب النظر فى الموجودات بالعقل،وأن مقصد الفلاسفة هو بعينه المقصد الذى حثنا عليه الشرع بدليل قول الله تعالى : (فاعتبروا يا أولى الأبصار)(١) .

وقوله : (إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون)(٢) .

غير أن هذا الرأى اقتاد أصحابه إلى العمل على تأويل القرآن الكريم بما يتفق مع مرامى الحكمة النظرية بدعوى أن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له .

وتبعا لذلك فقد راح ابن رشد يوفق بين الحكمة والشريعة على الرغم من كل خلاف ظاهرى بين آراء الفلاسفة ونصوص القرآن الكريم فكان يتأول كل مايخالف ظاهر الشريعة وفقاً لقانون التأويل العربى وانتهى ابن رشد إلى القول بأن الحكمة صاحبة الشريعة ، والأخت الرضيعة لها، وهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر والغريزة .

وهذا الرأى وأمثاله لاحظ فيه بعض مؤرخى الفلسفة فى الإسلام أنه من شأنه أن يجعل الصدارة للفلسفة على الدين مادمنا سنجبر الدين على أن لا يصطدم بالفلسفة إطلاقا ، وما دام ثمة تسليم ضمنى بأن الفلسفة هى أسمى صورة من صور الحق، وأنه لابد من تأول كل نص قرآنى يخرج فى ظاهره عن المعرفة البرهانية(٣) .

---

(١) الحشر ٢

(٢) البقرة ١٦٤

(٣) د/زكريا إبراهيم مشكلة الفلسفة ص ١٩٠ والتى بعدها .

وهذا مادعا — دى بور — أن يقول :(يبدوا على هذا الرأى مظهر من الإلحاد فالدين الحق لن يرضى بأن يقر للفلسفة بالمكان الأول فى بيان الحقائق وكان طبعيا أن يحاول متكلموا الغرب كما حاول إخوانهم فى المشرق أن ينتهزوا الفرص فلا يقر لهم قرار حتى ينزلوا الفلسفة فيجعلوها خادمة لعلم الكلام)[1] .

والجدير بالذكر هنا : أن الفلاسفة الإسلاميين ما كان كل عملهم هو التوفيق بين الفلسفة والدين . بل لقد كان لهم من الإبتكار ما ساعد على توجيه الفكر الإنسانى نحو كثير من المشكلات الميتافيزيقية التى لم يخض فيها فلاسفة اليونان أو التى لم يتطرق إليها قدماء المفكرين . وهذا ما سنعرض له عند الحديث عن أصالة الفلسفة عند الإسلاميين .

---

(١) نفس المرجع ١٩١ عن تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة د/ محمد عبد الهادى أبو ريده .

هل هى فلسفة عربية أو إسلامية ؟

اختلف المعنيون بتاريخ الفكر الفلسفى فى الإســـلام فى تسمية الفلسفة .

فمنهم من يقول : — فلسفة عربية .

ومنهم من يسميها : فلسفة إسلامية .

فلماذا هذا الخلاف ، وما حجة كل ذى رأى منهما ؟

أصحاب الرأى الأول وحجتهم :

القائلون بأنها: فلسفة عربية ارتضوا هذه التسمية لأن رجالها فى نظرهم كانوا يكتبون آثارهم باللغة العربية، وقد قصدوا من لفظ — العرب — المفهوم الإصطلاحى الحضارى لتلك الكلمة ، فيدخل فى تسمية العرب — الفرس — و — الهند — و — البربر — وغيرهم ممن شاركوا فى كتب العلم ، وأيضاً فى كونهم تابعين للدولة الإسـلامية حتى ولو كانوا غـــير مسلمين .

كما أنهم يمنعون تسمية الفلسفة بأنها إسلامية لسببين :

السبب الأول : أن لفظ المســلمين يخرج النصــارى ، والإسرائيليين والصابئة ، وأصحاب ديانات أخرى ممن كان لهم نصيب غير يسير فى العلوم والتصانيف العربية ، وخصوصا فيما يتعلق بالرياضيات والهيئة ، والطب ، والفلسفة .

السبب الثانى : أن لفظ المســلمين يستلزم البحث عما صنفه أهل

الإسلام بلغات غير العربية كالفارسية ، والتركية ، وهـذا خارج عن موضوعنا .

من هنا : فإن القائلين بأنها فلسفة عربية وليست إسلامية ، رجحوا أن يتفقوا على ما كثر استعماله عند الكتبة من المحدثين ، ويجعلوها فلسفة عربية بالاصطلاح المذكور أى نسبة إلى لغة الكتب لا إلى الأمة(١) .

أصحاب الرأى الثانى وحجتهم :

أما أصحاب الرأى الثانى ممن يرون أنها فلسفة إسلامية فقد قالوا بذلك اعتماداً على ما جاء فى كتب القدماء من تسمية أصحابها لهـــا بالفلاسفة الإسلامية ، ومن تسمية المشتغلين بالفلسفة فى ظل الإسلام من مسلمين وغير مسلمين — بفلاسفة الإسلام — .

فقد جاء فى كتاب الملل والنحل مانصه : (المتأخرون من فلاسـفة الإسلام مثل يعقوب بن إسحاق الكندى ، وحنين بن إسحاق ... الخ) كذلك وردت عبارة فلاسفة الإسلام، وحكماء الإسلام فى مصادر عديدة، مثل أخبار العلماء للقفطى ، والمقدمة لابن خلدون ، ومفتاح السعادة لطاش كبرى زاده(٢) .

ويقول الدكتور / عرفان عبد الحميد فى ص ٣١ من كتابه ، الفلسفة الإسلامية .

---

(١) نليفو — علم الفلك عند العرب ج ١ ص ١٦ : ١٨ من الفلسفة الإسلامية د/عرفان عبد الحميد ص٣٠

(٢) د/عرفان عبد الحميد الفلسفة الإسلامية دراسة ونقد ص ٣٠ ، ٣١ ببعض تصرف .

دراسة ونقد :(ويكاد أن يكون هذا الرأى المختار عن أساتذة الفلسفة الإسلامية المعاصرين من مستشرقين ، ومسلمين .

فيقول الأستاذ الأكبر / مصطفى عبـــد الرازق : (نرى أن نسمى الفلسفة التى نحن بصددها كما سماها أهلها ، فلسفة إسلامية بمعنى أنها نشأت فى بلاد الإسلام ، وفى ظل دولته من غير نظر لدين أصحابها ولا لغتهم ، ولا نرى فى هذه التسمية موضع نقد يدعو للتفكير فى تبديلها) .

ويقول الدكتور /إبراهيم مدكور:(أنا أميل لتسمية هذه الدراسات فلسفة إسلامية لاعتبار واحد هو أن الإسلام ليس دينا فقط بل هو دين وحضارة وهذه الدراسات على تعدد مصادرها ، وتباين المشتغلين بها قد تأثرت ولا شك بالحضارة الإسلامية فهى إسلامية فى شكلها والظروف التى مهدت لها ، وإسلامية أيضا فى غاياتها وأهدافها ، وإسلامية أخيرا بما جمعه الإسلام فى باقتها من شتى الحضارات ، ومختلف التعاليم) .

ويقول الدكتور/أحمد فؤاد الأهوانى : (قيل عن الفلسفة الإسلامية إنها عربية ، وليس الأمر كذلك لأن أصحابهـــا أنفسهم سموها الفلسفة الإسلامية ، وسموا الفلاسفة حكماء الإسلام .

أما القول بأنهـا عربية لأنهـا كتبت باللغة العربية فغير صحيح لأن الصبغة الغالبة عندهم على الفلسفة هى صبغتها الإسلامية لا العربية بل هناك من كتب الفلسفة الإسلامية بلغة غير العربية كالفارسية مثلا)(١).

وبعد أن عرضنا للرأيين ، ولأدلة القائلين بهما، فإنى لا أقبل أن تسمى فلسفة عربية ، لأن تلك الفلسـفة وإن كتبت بالعربية فإن العرب قبـل الإسلام ما كان لهم فكر يذكر ولا ثقافة يلتفت إليهـــا ، ولاحضارة

---

(١) نفس المرجع ص ٣١

يعتد بها ، فضلا عن أن هذه الفلسفة وإن كتبت أكثرها باللغة العربية إلا أن كثيرين من رجالها غير عرب ، بل هم فرس كالغزالى ، أو ترك كالفارابى ، ولاشك فى أن للترك ، والفرس أساليب تفكير تختلف حسب بيئاتها وحاجات أقوامها عن أسلوب التفكير العربى ، كما أن تلك الفلسفة لم تكتب كلها باللغة العربية بل كتبت بلغات شتى وكلها فى إطار الإسلام ، وهذا يضطرنا إلى أن نتناول بالمعالجة جميع ما كتبه الفلاسفة المسلمون فى لغاتهم المختلفة كالهندية ، والصينية ، والفارسية والتركية ، والأوردية ، وإن كنا فى الواقع لانعالج إلا القسم المكتوب باللغة العربية(١) .

كما أنى لا أريد أن يطلق عليها فلسفة إسلامية لأن التراث الفكرى المتمثل فيما كتبه الفلاسفة المسلمون كالكندى ، والفارابى ، وابن سينا ، وابن طفيل ، وابن رشد وغيرهم هو فكر إسلامى وليس فلسفة الإسلام أو فلسفة إسلامية ، فهو قليل الصلة بالإسلام كعقيدة وتصور روحى له خصائصه ومميزاته .

والذى أرتضيه أن تسمى هذه النزعة الفلسفية التى ظهرت فى العهود الإسلامية المختلفة ، الفلسفة فى الإسلام ، أو ، الفكر الفلسفى فى الإسلام ، وأن يسمى أصحابها : فلاسفة الإسلام ، أو ، المتفلسفة فى الإسلام .

ولست بدعا فى هذا فقد مال إلى هذه التسمية من القدامى الإمام الغزالى ، ثم تبعه شيخ الإسلام ابن تيمية الحرانى(٢) كما قال بها بعض من المحدثين منهم الدكتور /عرفان عبد الحميد ، إذ يقول ماخلاصته : (رغم الجهود التى بذلها الفلاسفة فى التوفيق بين الدين والفلسفة بقيت هذه الفلسفة

---

(١) د/عمر فروخ تاريخ الفكر العربى ص٢٦

(٢) د / عرفان عبد الحميد . الفلسفة الإسلامية دراسة ونقد هامش ص ٣٢

غريبة عن التصور الإسلامى . بعيدة عن هذا الدين رغم ما اتشحت به من من رداء مستورد .

لقد نظر كثير من هؤلاء الفلاسفة إلى الإسلام من خلال الفلسفة اليونانية كما يقول المرحوم/محمد إقبال : [ولو أنهم عكسوا الآية — بأن نظروا إلى الفلسفة من خلال الإسلام،لانتهت جهودهم بفكر أفضل وتراث أقرب إلى روح الإسلام وعقيدته فى الوجود والإنسان](١) .

وقد أختلف مع الدكتور / عرفان فى درجة بعد الفلسفة عن الدين أو قربها منه ، غير أنى أتفق معه ومع كل من سمى الفلسفة الإسلامية باسم: الفلسفة فى الإسلام ، ومن سمى المعنيين بها ، الفلاسفة ، أو المتفلسفة فى الإسلام لما ذكرته من أدلة وبراهين ، ولأن الفلسفة فكر وجد فى الإسلام يعبر عن وجهة نظر القائل به وليست هى جوهر الإسلام ولا من عقيدته التى جاء بها الوحى الإلهى .

(ب) أصالة الفلسفة فى الفكر الإسلامى :

يكاد يكون من المسلمات عند كثير من المؤرخين والعلماء أن العرب قبل الإسلام ما كان لهم فكر فلسفى ، ولا حضارة علمية ولا ثقافة متميزة اللهم إلا بعض النتف الفلسفية ، والقصاصات العلمية المتناثرة التى جاءت عرضا فى شىء من أشعارهم وفى بعض من خطبهم ، والتى كانت كما يقول الشهرستانى : (من فلتات الطبع ، وخطرات الفكر)(٢).

يؤكد ذلك ما قاله القاضى أبو القاسم — صاعد بن أحمد —

---

(١) نفس المرجع والصفحة .

(٢) الملل والنحل جـ ٢ ص ٦٠

الأندلسى(١) في معرض كلامه عن علم العرب فى الجاهلية : (وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله ، عز وجل شيئا منه، ولا هيأ طباعهم للعناية به)(٢)

ودعوة إنكار التفلسف عند العرب ظهرت قديما على أيدى الشعوبية، واتخذت صوراً من الإنكار المحض لكل سمات التحضر والتقدم الفكرى وحجتهم فى ذلك:(أنه لم يكن للعرب ملك يجمع سوادها ، ويضم قواصيها، ويقمع ظالمها وينهى سفيهها، ولا كان لها قط نتيجة فى صناعة ، ولا أثر فى فلسفة)(٣) .

ولم يقتصر الأمر ، فى إنكار الحضارة والفلسفة ، على العرب قبل الإسلام بل وجد جماعة من غلاة المستشرقين ، فى القرن الماضى وأوائل هذا القرن بدافع من العصبيه للجنس والدين ، ينكرون للعرب ، كافة ، وللمسلمين كأصحاب ملة ، أى مذهب فلسفى محكم البنيان وجعلوا من هذا الإنكار دعوى عامة تعتمد على النظرية العرقيه التى صارت لاتعترف باستقلال العقل العربى بالإنتاج العقلى وتنظر إلى الحضارة الإسلامية على أنها حضارة تقبل ولا تنتج،تأخذ ولاتعطى،تقلد ولاتجتهد، فلا يوجد فيها إبداع ولا استقلال ، بل نقلت إليها الحضارة اليونانية أو التراث اليونانى فأخذت منه ما أخذت ، وشوهت ما شوهت . وهذه النزعة العرقية قامت لأن القائلين بها(٤) قسموا البشر إلى قسمين، ساميين ، و ، آريين ، فالعرب جنس سامى فطروا على غريزة التوحيد ، والبساطة والعقل السامى لا طاقة له إلا على إدراك الجزئيات ، والمفردات منفصلا

---

(١) توفى سنه ٤٦٢ ه

(٢) صاعد الأندلسى طبقات الأمم ص ٧٠ ط مصر .

(٣) ابن عبد ربه العقد الفريد جـ٢ ص٨٦ الرد على آراء الشعوبية .

(٤) منهم ، أرنست رينان ، و ، كرستيان لاسن ، و ، جوتيه .

بعضها عن بعض ، أو مجتمعة فى غير ماتناسب ولا انسجام ، ولا تناسق ، ولا ارتباط ، فهو عقـــل مباعدة وتفريق ، وأما العقل الآرى فهو على العكس من ذلك يؤلف بين الأشياء بوسائط تدريجية لا يتخطى واحداً منها إلى غيره إلا على سلم متدانى الدرج لا يكاد يحس التنقل فيه فهو عقل جمع ومزج[1] .

ويقول رينان : (لم تكن الفلسفة لدى الساميين غير استعارة خارجية صرفة خالية من كبير خصب ، وغير اقتداء بالفلسفة اليونانية).

ويقول فى مكان آخر : (إن من الخطأ وسوء الدلالة بالألفاظ على المعانى أن نطلق على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربية لفظ فلسفة عربية ، مع أنه لم يظهر لهذه الفلسفة فى شبه جزيرة العرب مبادىء ولا مقدمات ، فكل ما فى الأمر أنها مكتوبة بلغة عربية)[2] ولو وجد هؤلاء المتحازون أى دور منظم للمسلمين فى الفكر ، والمنطق ، والفلسفة ، فإنهم ينسبونه إلى غيرهم .

ومما يؤلم النفس أن هذه الفرية وجدلهامن العرب والمسلمين المعاصرين من يروج لها ، ويدعو إليها ، يقول الأستاذ/ أحمد أمين : (العربى لم ينظر إلى العالم نظرة عامة شاملة كافعل اليونانى مثلا، لقد ألقى اليونانى أو من تفلسف نظرة عامة على العالم فسأل نفسه : كيف يبرز هذا العالم إلى الوجود ؟ إنى أرى هذا العالم جم التغير ، كثير التقلب أفليس وراء هذه التغيرات أساس واحد ثابت ؟ وإذا كان فما هو ؟ الماء ؟ أم الهواء ؟ أم النار ؟ وأرى العالم كله كالشىء الواحد يتصل بعضه ببعض وهو خاضع لقوانين ثابتة فى هذا النظام ، وكيف نشأ ، ومم وجد ؟ هذه الأسئلة وأمثالها وجهها اليونانى إلى نفسه فكانت أساس فلسفته ، ومبناها كلها النظرة الشاملة .

(١) د/ إبراهيم بيومى مدكور فى الفلسفة الإسلامية ج ١ ص ١٦٠

(٢) رينان ابن رشد والرشدية الترجمة العربية ص ١١

أما العربى : فلم يتجه نظره هذا الإتجاه ولا بعد الإسلام، بل كان يطوف فيما حوله، فإذا رأى منظراً أعجبه تحرك له وجاش صدره بالبيت أو الأبيات من الشعر أو الحكمة أو المثل ، أما النظرة الشاملة والتحليل الدقيق لأسسه وعوارضه فذلك مالا يتفق والعقل العربى)(١) .

ويقول الدكتور/ بدوى عبد اللطيف: (الفلسفة منافية لطبيعة الروح الإسلامية ، ولهذا لم يقدر لهذه الروح أن تنتج فلسفة بل ولم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية ، وأن تنفذ إلى لبابها ، وإنما هى تعلقت بظواهرها ، ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة ، أى من العرب والمسلمين روح فلسفية بالمعنى الصحيح)(٢) .

---

(١) د/عرفان عبد الحميد من كتاب الفلسفة الإسلامية ص ١٢ والتى بعدها عن كتاب فجر الإسلام ص ٤١

(٢) نفس المرجع ص ١٣ عن التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية المقدمه .

لماذا هذا التعسف ؟

وفى الحقيقة فإن هذه الأحكام التعسفية التى صدرت عن طائفة من الباحثين ترجع إلى جملة أسباب منها :

أولا : إن البعض من هؤلاء ليسوا فلاسفة بالمعنى الدقيق . بل هم مؤرخة للفكر الفلسفى ، ومن ثمة فإنه من المحتمل أن يفوتهم تقدير الكثير من عناصر الابتكار والأصالة التى تميز الفكر الإسلامى .

أو أن البعض من هؤلاء فلاسفة حقا أمثال. برتراند راسل .يتذوقون الفلسفة ، ومن السهل عليهم الوقوف على الجوانب الأصيلة فى أى فكر يؤرخون له ، وتقدير عناصر الإبداع فيه إلا أنهم غرباء عن التراث الإسلامى فلم يدرسوه دراسة المتخصص ليقفوا على أصوله وجذوره البعيدة ولم يفقهوا اللغة العربية ليدركوا المعانى الباطنية للنصوص الفلسفية .

ثانيا : إن بعض هؤلاء الباحثين نظر إلى الفكر الإسلامى من خلال نظرية العرق ، والتعصب الدينى التى سادت أوربا فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين فدرسوا الفلسفة الإسلامية باعتبارها إنتاجا عربيا صرفا والعرب عندهم عنصر سامى ، والساميون جنس من البشر لا يقوى على التفلسف ، لأنه فطر على البساطة والميل إلى الفصل والتجزئة والنظرة التى على أساسها المباعدة والتفريق لا الربط والجمع بين الأشياء .

وقد فات هؤلاء أن الفكر الإسلامى إنتاج عقلى ضخم اشتركت فى بنائه وتطويره وإنمائه عناصر شتى من العرب والفرس والروم والهنود ، والبربر والأتراك ، فالنظرة السائدة اليوم فى دراسة الفكر الفلسفى فى الإسلام هى وجوب البحث عن — فكر إسلامى — بالمعنى الاصطلاحى

الحضارى لاعن — فكر عربى — بالمفهوم القومى العنصرى(١) .

ولو أن هذه الدعوى انصبت على العرب فى الجاهلية وقبل أن يأتى نور الإسلام لكان الأمر هينا ولوافقنا القائلين بها فى كثير من أقوالهم .

إذ أن العربى قبل الإسلام ما كان له كثير عناية بفكر ولا فلسفة ، ولا علم ولا ثقافة . ولا حضارة عقليـــة ولا حتى مادية باستثناء بعض حضارات مادية ماكان لها مثيل فى وقتها عند غير العرب .

والسبب فى ذلك أن الكثرة الكثيرة منهم ماكان لها مكان إقامة تستوطنه ، وماكان يجمعهم نظام اجتماعى حضارى وإنما كانت المجتمعات القبلية هى السائدة آنذاك .

أما بعد مجىء الإسلام ، ومنذ بداية الدعوة ، فإن الحال قد تغير تمـاماً .

فأول مانزل من القرآن الكريم كان ثورة على الأمية وعلى الجهالة . نزلت الآيات الأولى تدعوا إلى التعلم والتدبر .

إقرأ معى قوله تعالى : (إقرأ باسم ربك الذى خلق . خلق الإنسان من علق . إقرأ وربك الأكرم . الذى علم بالقلم . علم الإنسان مالم يعلم)(٢)

فالقرآن يثور على الأمية ويدعو إلى القراءة التى تسايرها الكتابة ، ثم تعلن الآية الأولى أيضا التمرد على الجهالة التى هى عدم الاعتقاد فى وجود

---

(١) د/ عرفان عبد الحميد . الفلسفة الإسلامية . دراسة ونقد ص ١٦ والتى بعدها .

(٢) العلق ١ - ٥

إله واحد مستحق وحده للعبادة، وتوجه العقول إلى التدبر فى أن القارىء لن يقرأ بقوته ولا بقدرته، ولا بقدرة معلم بشرى فحسب، بل إنه سيقرأ باسم الله. فمن هو الله؟ هل هو ذاك الحجر الذى يصنعه الجاهلون بأيديهم؟. هل هو كوكب؟. هل هو النار؟. هل هو شجر أو مدر أو غير ذلك مما كانوا يعبدونه قبل الإسلام؟ لا إن كل ما كانوا يعبدونه من دون الله يعلمون أنه لم ولن يخلق أى شىء حتى ولو كان هذا الشىء ضئيلا.

فالآية وما بعدها من آيات توجههم إلى أن القراءة ستكون باسم الرب الذى خلق، خالق الإنسان من علق.

ثم توجه الآيات أيضاً الإنسان إلى إعمال الفكر ليأخذ فى الأسباب فتقول له: (إقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم علم الإنسان مالم يعلم) فتوجه فكره إلى القلم الذى به تكون الكتابة وفوق هذا ماحبا به الدين الإسلامى العقل من تكريم وإشادة وتجلة.

فلقد ذكر القرآن الكريم العقل(١) — بالإكبار والإجلال — فى أكثر من أربعين موضعا(٢)، فهو دائماً يحث على النظر فى الكون والتأمل

---

(١) العقل من حيث مدلوله اللفظى العام: ملكة يناط بها الوازع الأخلاقى أو المنع عما هو محظور ومنكور. ومن هنا كان اشتقاقه من مادة - عقل - التى يؤخذ منها العقال. يقول الجاحظ: (وإنما سمى العقل عقلا لأنه يزم اللسان ويخطمه عن أن يمضى فرطا فى سبيل الجهل والخطأ والمضرة كما يعقل البعير. [راجع بحث دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى — د/ محمود زقزوق ص٦].

وأيضاً أرى أنه سمى عقلا لأنه معقول أى مربوط بعقال المحسوسات فلا يستطيع أن يقول كلمة فاصلة فيما وراء المحسوسات.

(٢) وردت مادة عقل وما اشتق منها فى القرآن الكريم تسعا وأربعين =

فى المخلوقات ، والجد فى إدراك الحقائق ، وكشف مستورات الوجود ، واكتشاف غرائب النبات والحيوان والجماد ، وغير ذلك مما هو مبسوط فى كثير من آيات القرآن الكريم .

والسنة النبوية الشريفة حثت هى الأخرى على العلم ، وبينت أن طالب العلم تستغفر له الملائكة وجميع المخلوقات حتى الحيتان فى البحر(١) .

فالإسلام بعث فى العرب الذين اعتنقوه ، وفى غيرهم ممن دانوا به حياة جديدة (فنقلهم إلى أفق فسيح من العلم والمعرفة ، فأقاموا صرح دولة عظمى تمتد من أقصى الصين شرقا إلى أقصى الأندلس غربا ، وأنشأوا حضارة زاهرة كانت من أطول الحضارات عمراً فى التاريخ .

وفى هذا الجو ازدهرت العلوم والمعارف على اختلاف أنواعها ، وأسهم المسلمون فى الجهود الفلسفية ، وأصبحت لهم فلسفة تحمل طابعهم وتميزهم عن غيرهم ، ولم يكن ذلك كله يمكن أن يحدث إلا إذا كانت تعاليم الإسلام تشتمل على العناصر الأساسية لهذا التحول العظيم)(٢) .

= مرة ووردت مادة فقه وما اشتق منها عشرين مرة ، ووردت مادة فكر وما اشتق منها ثمانى عشرة مرة ، وورد التعبير بأولى الألباب ست عشرة مرة ، هذا بالإضافة إلى عشرات المرات التى وردت فيها بقية الألفاظ التى تعبر عن وظائف العقل المختلفة [من بحث دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى د/ محمود زقزوق ص ٧] .

(١) د/ أحمد أبو السعادات دراسات فى العقيدة الإسلامية ص ٢٥٩ والتى بعدها .

(٢) د/ محمود زقزوق بحث دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى ص ٤

ومن يومها والمسلم أيقن أن عليه أن يعمل فكره فى نفسه ، وفى أعضاء جسده . من أجهزة وحواس .

وعليه كذلك أن يجول بفكره فيما يحيط به من أرض وما فيها من بحار وأنهار ، وجبال ، ونبات ، وما عليها من مخلوقات وكذلك يعمل فكره فى الملأ العلوى وما فيه من سماء وكواكب وشموس ، وأقمار ، ونجوم ، وغير ذلك مما للعقل فيه مجال للتفكير والإدراك .

وكان من نتيجة توجيه القرآن الكريم للعقول إلى التدبر والتفكر أن ابتكر المسلمون ولأول مرة - المنهج التجريبى - الذى كان له قصب السبق فى الوصول إلى الكثير من النتائج العلمية العملية والذى كان له الفضل الأوفى على أوربا وابتكاراتها وسبقها العلمى والفكرى . وقد جاءوا بهذا المنهج من إشارات القرآن الكريم لهم بالتدبر فى ملكوت الله ، والتفكر فى آلائه .

ولقد شهد كثير ممن يعتد بآرائهم بأن المسلمين كان لهم كثير فضل على العديد من العلوم والمعارف ، وإليهم يرجع الفضل فى ابتكار الكثير من الفروض والنظريات فى العديد من العلوم وفى شتى المجالات .

كما كان منهم الكثير ممن نبغوا فى الوفير من الأمور العلمية والكثير من الفنون .

ولازالت حتى الآن تدرس فى الغرب نظرياتهم وآراؤهم (ويمكننا أن نشير فى هذا الصدد إلى ابتكار المسلمين — علم الجبر — من عدم ، ومازال هذا العلم يحمل اسمه العربى فى لغات الغرب . وأضاف المسلمون — الصفر — إلى الأعداد — الشىء الذى أحدث ثورة حقيقية فى علم

الحساب . وكان أحد علماء المسلمين فى الرياضة وهو الخوارزمى(١) هو الذى ابتدع (اللوغاريتمات)(٢) وهى جداول العمليات الحسابية المعقدة .

وقد ازدانت الحضارة الإسلامية بأعلام من ألمع المفكرين فى المجال الفلسفى من أمثال الكندى ، والفارابى ، وابن سينا ، والغزالى ، وابن باجه ، وابن طفيل ، وابن رشد .

وقد شهد القرنان . التاسع . و العاشر . الميلاديان حركة عقلية نشطة دائبة لدى المسلمين .

وانطلاقا من دعوة الدين الإسلامى للمسلمين بأن يتعلموا . فقد جدوا فى تعلم لغات غيرهم حتى فقهوا فيها وترجموا العديد من كتبهم ، ووقفوا على الكثير من ثقافاتهم ولم تقتصر الترجمة على معرفة لغات الآخرين ، ونقل معارفهم إلى العربية ، بل زادوا على ذلك بأن صححوا ماوجدوا عندهم من أخطاء علمية ، وتمموا ماكان فى أبحاثهم من نقص ، وزادوا على علومهم وثقافتهم حتى تميزت حركتهم العلمية عن غيرها من الحركات بالسعة ، والشمول ، والجدية ، والعمق ، والأصالة .

وإذا كان المسلمون قد نقلوا الفلسفة اليونانيـــة إلى العربية فإنهم قد برهنوا على قدرتهم على هضمها ، والإضافة إليها ونقد مافيها من قصور مدركين أن الفكر الفلسفى فكر متطور - إن كتبت له السلامة - وليس فكراً جامداً(٣) .

---

(١) توفى سنة ٢٣٢ هـ — ٨٤٧م تقريباً .

(٢) د/ محمود زقزوق من بحث له بعنوان دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى ص ١٥ ببعض تصرف .

(٣) نفس المرجع والصفحة .

ولقد شهد كثير من غير المسلمين بأن الفلسفة فى الإسلام كان لها شأنها وأصالتها . من هؤلاء : الأستاذ جوستيف ـ دوجا ـ وهو من المستشرقين المنصفين ـ الذى يقول فى معرض رده على ـ ارنست رينان ـ و ـ جوتيه ـ اللذين قالا : إن الفلسفة الإسلامية ماهى إلا فلسفة يونانية كتبت بلغة عربية : (عند هذين العالمين ليست الفلسفة العربية إلا تقليداً صرفاً للفلسفة اليونانية ، ولم يكن لها أى إنتاج خاص ، وهذه أحكام تذهب فى البت إلى حد الشطط ، ومصدرها سوء التحديد للفلسفة ، وجهلها بما للعرب من مصنفات ـ غير شروحهم لمؤلفات أرسطو ، وما أسوق إلا شاهداً واحداً ، فهل يظن أن عقلا كعقل ابن سينا لم ينتج فى الفلسفة شيئا طريفا ؟ . وأنه لم يكن إلا مقلداً لليونان ؟ وهل مذاهب المعتزلة ، والأشعرية ، ليست ثماراً بديعة أنتجها الجنس العربى)(١) .

ولو قدر للطاعنين فى الفلسفة فى الإســـلام أن يقفوا على ماقام به المسلمون ، وما أنتجوه فى هذا المجال بعد أن يجردوا عقولهم ، وقلوبهم من الحقد على المسلمين ، ويـكون عندهم النصفة فى حـكمهم : ماوسعهم إلا الاعتراف بفضل المسلمين على الفلسفة ، وعلى غيرها من العلوم والفنون .

ويؤكد قولى هذا تراجع ـ أرنست رينان ـ مرغماً عن حملته التى جردها على الجنس السامى بعامة ، وعلى المسلمين بخاصة ، وذلك فى التنبيه الذى ضمنه الترجمة العربية للطبعة الثانية من كتابه ـ ابن رشد والرشدية ـ

---

(١) دوجا ـ تاريخ الفلاسفة والمتكلمين من المسلمين ص ١٦ باريس نقلا عن كتاب الشيخ مصطفى عبد الرازق ـ تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٣

إذ يقول فى ص ١٠ ، ص ١١ ما نصه : (ومن الحق البالغ أن يقال من جهة أخرى : إن الفلسفة العربية حين اتساعها على أساس نقلى انتهت فى القرنين ـ الحادى عشر ، والثانى عشر ـ الميلاديين على الخصوص إلى إبداع حقيق . وهنا أجدنى مستعداً للتسليم فى أمور . أى أنى عندما عدت إلى تتبع آثار الحركة العلمية الجميلة بعد فترة عشر سنين وجدت أن المقام الذى جعلت لها دون ما تستحق) .

فضل الفلسفة فى الإسلام على أوربا[1]

لم تقتصر الفلسفة فى الإسلام — بعد أن وصلت إلى طور الإبداع والابتكار — على نفـــع المسلمين وحدهم ، بل وصل نفعها إلى الفلسفة الأوربية فى العصور الوسطى ، والعصر الحديث ، وأثرت فيهما تأثيراً مباشراً .

وسنأتى بنصوص لكتاب أوربيين لنتعرف على فضل الفلسفة فى الإسلام ، وتأثيرها على الفلسفة الأوربية فى هاتين الحقبتين . والفضل ما شهدت به الأعداء .

(ا) تأثير الفلسفة فى الإسلام على الفلسفة الأوربية فى العصور الوسطى :

لقد أكد المنصفون من المؤلفين الأوربيين بأن العلماء المسيحيين فى أوربا كانوا يعملون جاهدين منذ عام ١١٣٠م على ترجمة الفلسفة العربية إلى اللاتينية فيذكر — دى بور — : (أن العالم المسيحى فى أوربا التقى بالعالم الإسلامى فى نقطتين فى إيطاليا الجنوبية وفى أسبانيا . وكانت توجد فى أسبانيا حركة ترجمة نشيطة ، فقد كان يوجد فى مدينة طليطلة عندما دخلها المسيحيون مكتبة عربية حافلة فى أحد المساجد وكانت هذه المكتبة ذات شهرة عظيمة .

ويرتبط إنتقال المادة الفلسفية العربية إلى اللاتينية بصفة خاصة برئيس

---

(١) لقد استعنت فى هـــذا المقام بكثير من النصوص التى ذكرها الدكتور/محمود زقزوق فى بحثه — دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى

أساقفة طليطلة ـ ريموند ـ الذى كان رئيسها من عام ١١٣٠م حتى عام ١١٥٠م وبعد ذلك كان رئيسا لأساقفة أسبانيا، فقد أسس مجمعا للمترجمين عهد برئاسته إلى ـ دومينيك جوند يسالفي ـ وأسند إليه مهمة ترجمات لاتينية لأهم الكتب العربية فى الفلسفة والعلوم .

وكانت هذه الترجمات التى وصلت إلى أيدى الغرب أساس الفلسفة المدرسية فى أوربا .

وفى عام ١٢٢٠ م أصبح ، فريد ريك الثانى ، أمبراطورا وكان على اتصال وثيق بالمسلمين ، وإعجاب كبير بهم وبخاصة إعجابه الشديد بالفلاسفة العرب الذين كان بإمكانه قراءة كتبهم الأصلية باللغة العربية التى كان يجيدها، وقد أهدى الامبراطور وابنه (مانفرد) إلى جامعات بولونيا ، وباريس ترجمات لكتب فلسفية مترجمة عن العربية .

ومما هو جدير بالذكر فى هذا الصدد هو أن القديس ، توماس الأكوينى ، قد تلقى علومه قبل دخوله سلك الرهبنة فى جامعة نابولى التى أسسها الامبراطور ، فريد ريك الثانى ، عام ١٢٢٤م . وجعل منها أكاديمية لإدخال العلوم العربية إلى العالم الغربى ولعل دخول القديس ، توماس . هذه الجامعة كان السبب الذى حدا به إلى الاهتمام بتعاليم الفلاسفة العرب إلى الحد الذى حمله على تقديرها تقديراً دقيقاً جداً ، وقد كان لكل من ابن سينا، وابن رشد بصفة خاصة حجية عظيمة فى العصور الوسطى فى أوربا ، وأصبح هناك تيار يعرف بالسينائية وتيار آخر يعرف بالرشدية(١) .

وقد كانت الفلسفة المدرسية المسيحية ممثلة فى ، ألبرت الكبير ، و ، توماس الأكوينى ، متفقة فى بعض آرائها مع ابن سينا ، وبوجه خاص فى

(١) سينائية . نسبة إلى ابن سينا . ورشدية . نسبة إلى ابن رشد

نظرية المعرفة . كما أخذ ، ألبرت ، و ، توماس ، بما رآه ابن سينا فى مسألة الكليات ... كما أخذ ، توماس ، بما رآه ابن سينا من الفصل الحاد بين الماهية والوجود ، ونجد أيضاً تأثير ابن سينا حيا وقويا فى تعريف ، ألبرت ، للنفس ، وفى نظريته فى النبوة .

ويثبت ، كارا دى فو ، وجود سينائية لاتينية فى أوربا فى القرون الوسطى ترتكز الناحية البارزة منها على العنصر العربى أكثر مما ترتكز على أى تلوين من التفكير المسيحى فى القرون الوسطى .

وكان لآراء الفارابى أثرها لدى ، ألبرت الكبير ، من نواح مختلفة .

أما عن ابن رشد فإنه كان يمثل منطلقا لتطور جديد فى العالم الغربى . وبحلول منتصف القرن الثالث عشر الميلادى كانت جميع مؤلفات ابن رشد الفلسفية تقريبا قد ترجمت إلى اللاتينية .

وقد أثبت ، رينان ، وجود رشدية لاتينية فى أوربا فى كتابه عن ابن رشد والرشدية . وقد عاشت الرشدية فى أوربا عدة قرون ، وأسهمت إسهاما عظيما فى قضية الحرية الفكرية فى القرون الوسطى فى أوربا ،

أما حجة الإسلام الغزالى . فقد كان له تأثير بصورة مباشرة، وأحيانا بصورة غير مباشرة على عالم الفكر الأوربى ونود فى هذا الصدد أن نشير أيضاً إلى ما ذكره بهذا الخصوص عالم أسبانى معاصر هو (سلفادور جومث توجالس) الذى أكد فى أبحاثه على علاقة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الأوربية فى القرون الوسطى وانتهى إلى القول الذى يصوغه بصيغة التأكيد القاطع أن الفلسفة الإسلامية قد أثرت تأثيراً حاسما فى تفكير الغرب فى القرون الوسطى .

ومما تقدم يتضح لنا بجلاء مدى تأثير الفلسفة فى الإسلام فى الفكر الأوربى فى القرون الوسطى .

(ب) تأثير الفلسفة فى الإسلام فى الفلسفة الأوربية فى العصر الحديث :

لقد اتضح لنا مما سبق أن الفلسفة فى الإسلام كان لها تأثيرها العظيم، والمباشر فى الفلسفة الأوربية فى القرون الوسطى .

ولم يقتصر تأثيرها على الفلسفة الأوربية فى العصور الوسطى بل تعداها إلى العصر الحديث إما مباشرة ، أو من طريق غير مباشر .

ويذكر الدكتور/محمود زقزوق أيضا فى صفحة ٣٦ والتى بعدها من بحثه ، دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى فيقول ما خلاصته : (وقد كان للشك المنهجى الذى وضع الغزالى جميع خطواته(١) بالتفصيل فى كتابه ، المنقذ من الضلال ، أثره البالغ فيما عرفه الفكر الفلسفى بعد ذلك لدى ديكارت الذى يعده المؤرخون أبا للفلسفة الحديثة كلها والذى يعتبرون منهجه فتحا جديداً فى عالم الفلسفة فالخطوات التى سار عليها الغزالى فى شكه

---

(١) خطوات الشك المنهجى عند الغزالى كانت كالآتى [رفض التقليد والتبعية الفكرية رفضا قاطعا وأكد على ضرورة الاستقلال العقلى فى البحث عن الحقيقة وقام بنقد المعارف الإنسانية والشك فيها ابتداء من المعارف الحسية إلى المعارف العقلية وناقش مسألة اليقين وقضية العقيدة ومشكلة التفرقة بين المعارف التى يحصل عليها المرء فى اليقظة ومثليتها فى المنام وأخيراً مشكلة الشك الميتافيزيقى المتمثلة فى تصور شيطان مخادع أو كائن مضلل حتى توصل فى النهاية إلى اليقين الفلسفى الذى لا يتزعزع والذى عبر عنه بعودة الثقة فى الضرورات العقلية وتوصل بطريقة عقلية — أو صوفية كما يرى البعض — إلى معرفة الذات ومعرفة الله] [صفحة ٣٦ من دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى د/ محمود زقزوق ببعض تصرف] .

المنهجي هي نفس الخطوات التي سار عليها ديكارت بعده بأكثر من خمسة قرون .

ثم يوضح أنه قام بعقد مقارنة تفصيلية بين الغزالى وديكارت كان من نتيجتها التطابق الذى يكاد يكون تاما بين فكر الغزالى وفكر ديكارت .

ويبين أن أحد الباحثين — وهو المؤرخ التونسى المرحوم عثمان الكعاك — قد أكد تأكيداً قاطعا إطلاعه فى عام ١٩٧٦م على دليل مادى فى مكتبة ديكارت يثبت تعرف ديكارت على فكر الغزالى وتأثره به عن طريق ترجمة لكتاب — المنقذ من الضلال — للغزالى وقد ضمن ذلك بحثه الذى قدمه إلى ملتقى الفكر الإسلامى فى الجزائر عام ١٩٧٦م] .

ولم يقتصر تأثير الغزالى فى الفلسفة الأوربية الحديثة على ديكارت فحسب بل لقد كان عند الغزالى جوانب أخرى لها صدى فى فكر فلاسفة آخرين غير ديكارت من أقطاب الفلسفة الحديثة .

من ذلك نقض الغزالى المسهب لمبدأ السببية ورد العلاقة بين السبب والمسبب إلى العادة واعتبارها مجرد علاقة زمنية بين شيئين هذا النقد وجد بعينه لدى ، دافيد هيوم ، بل إن هيوم لم يأت بجديد فى هذا الصدد وهذا مالاحظه ، رينان ، حين قال : (إن هيوم لم يقل فى نقد مبدأ السببية أكثر مما قاله الغزالى) .

ولم يكن الغزالى وحده هو الذى أثر فى الفلسفة الأوربية الحديثة بل لقد وجد كثير من الفلاسفة فى الإسلام أثروا فى فلاسفة أوربيين فى العصر الحديث . فعلى سبيل المثال تأثر ، اسبينوزا ، بالأفكار الإسلامية إما بطريق مباشر أو عن طريق ابن ميمون[1] . وابن ميمون بدوره كان متأثرا إلى

(١) كان ابن ميمون موجودا من سنة ١١٣٥ — ١٢٠٤م

حد بعيد بالفلسفة الإسلامية كما يتضح تمام الوضوح من كتابه — دلالة الحائرين — و — إخوان الصفا — تلك الجماعة التى تكونت فى البصرة فى القرن العاشر الميلادى وأخرجت للناس موسوعة ضخمة تتناول كل فرع من فروع المعرفة الإنسانية . هؤلاء كانوا رواد الفلاسفة عصر التنوير فى فرنسا فى القرن الثامن عشر . . . وأفكار ابن خلدون فى فلسفة التاريخ والفلسفة الإجتماعية أثمرت ثمارها فى أوربا .

وبعد : فكل ما ذكرناه عن الفلسفة فى الإسلام يؤكد بجلاء لا يقبل الشك أن الفلسفة الإسلامية بوجه عام فلسفة نابعة من الفكر الإسلامى ولها أصالتها وعمقها كما أنها بعد تبلورها قد أثرت فى الفلسفة الأوربية فى العصور الوسطى وفى العصر الحديث .

ثالثا : التعرف على الفكر الفلسفى الإسلامى فى الأندلس

نستطيع أن نتعرف على الفكر الفلسفى الإسلامى فى الأندلس من خلال ما يلى :

(ا) نبذة تاريخية عن الأندلس منذ فتحها المسلمون ، وحتى أوائل القرن السابع الهجرى — بعد وفاة ابن رشد بقليل .

(ب) الحركة العلمية فى الأندلس .

(حـ) الحركة السياسية وتأثيرها فى الثقافة الأندلسية .

(ا) الناحية التاريخية(١) :

كما هو معلوم تاريخيا أن المسلمين فتحوا الأندلس فى أواخر القرن الأول الهجرى ، وعلى وجه التحديد فى مدى عامين بين عامى اثنين وتسعين وأربعة وتسعين(٢) فى عهد بنى أمية ومع أن القيادة العليا لفتح الأندلس كانت لموسى بن نصر وهو عربى ، فإن القيادة العملية كانت لطارق بن زياد وهو من البربر سكان إفريقية غرب مصر .

ومن العوامل التى ساعدت المسلمين على فتح الأندلس بهذه السرعة عاملان هامان :

أولهما : فدائية المسلمين الفاتحين ، ورغبتهم فى انتشار دين الله فى جميع البقاع ، وإيمانهم الذى لا يداخله أدنى شك فى أن كلمة الله لابد وأن تسود .

---

(١) من أهم المراجع التى رجعت إليها فى هذه الناحية التاريخية هو كتاب الدكتور/عمر فروخ — تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون .

(٢) يوافق من ٧١١ — ٧١٣ م .

ثانيهما : نفرة أهل الأندلس الوطنيين من الظلم الاجتماعى — الدينى والسياسى — الذى كان حكامهم القوط ، والروم ينزلونه بهم .

وكان المفروض بعد فتح الأندلس أن يستتب الأمر فيها ويتم الولاء لبنى أمية ، غير أن بعد العاصمة الأموية عن الأندلس واضطراب الأمور عليهم فى الشام ، وخراسان شغلا الأمويين عن الأندلس — إلا قليلا .

من أجل ذلك كثرت الاضطرابات فى الأندلس منذ فتحها إلى أن استقل بها عبد الرحمن الداخل عام ثمانية وثلاثين ومائة للهجرة — ٧٥٦ م وأسس فيها دولة مروانية .

وكان عبـــد الرحمن الداخل ذا بصيرة نافذة ، وعقل راجح وفكر ناضج . ورأى صائب ، فوجه كل اهتمامه للأندلس وقطع كل صلة له بالمغرب العربى كى يتفرغ للأندلس وحدها واشتهر ممن خلفه من عقبه على حكم الأندلس سبعة (١) كان آخرهم — الحكم المستنصر بالله بن عبد الرحمن الناصر — عالم الأمويين فى الأندلس فقد كان يرعى العلم والعلماء ، ويبعث الخبراء إلى أطراف العالم يجمعون له الكتب . حتى بنى مكتبة جمعت — فيما قيل — أربعمائة ألف مجلد .

والشىء من معدنه لا يستغرب ، فقد كان أبوه . عبد الرحمن الناصر

---

(١) هم ابنه هشام الرضى من ١٧٢ : ١٧٩ م ثم الحكم الربضى بن هشام من ١٨٠ : ٢٠٥ م ثم عبد الرحمن الأوسط بن الحكم ٢٠٦ : ٢٤٩ تقريبا . ثم محمد بن عبد الرحمن الأوسط من ٢٥٠ : ٢٧٤ م ثم عبد الله بن محمد من ٢٧٥ : ٣٠٠ م ثم عبد الرحمن الناصر حفيد عبد الله بن محمد من ٣٠١ : ٣٤٩ م ثم الحكم المستنصر بالله بن عبد الرحمن الناصر من ٣٥٠ إلى ٣٦٦ م .

ذا شخصية قوية ، وعقل ناضج لحقق فى الأندلس إصلاحات داخلية ، وتغلب على الثورات ، وجعل للأندلس مهابة فى قلوب أعدائها ، وكان من حسن حظ الأندلس أن عاش عبد الرحمن فى الحكم خمسين سنة إزدهرت فيها الأندلس فى الحضارة ، والثقافة ، وحلت قرطبة فى الميدان الدولى محل بغداد .

وكان ابنه الحكم المستنصر بالله قد جاء إلى الحكم صغيرا وشاء الله أن يوجد له شابا ناشئا هو المنصور محمد بن أبى عامر الذى ظل يتدرج فى المناصب حتى رقى إلى رتبـــة كبير حجاب أى .. رئيس وزراء .. فأقام الحكم فى الأندلس على أسس متينة ، وحارب الأعداء فى خمسين موقعة . قيل . إنه ما هزم فى واحدة منها . وبموت المنصور محمد بن أبى عامر هذا سنة اثنتين وتسعين وثلثمائة للهجرة تردت الأندلس فى فتنة بين العرب والبربر على تنصيب الخلفاء دامت جيلا من الدهر إنقرض بسببها ملك الأمويين فى الأندلس سنة ثمان وعشرين وأربعمائة للهجرة .

ملوك الطوائف فى الأندلس

ومنذ بدأ الضعف يدب فى الخلافة المروانية التى أنشأها عبد الرحمن الداخل فى الأندلس أخذت الدويلات تنبت فيها كل دولة تتألف من مدينة ، أو مدينتين وعدد من القرى حولها . وممن اشتهر من أصحاب هذه الدويلات .. بنو عباد .. فى إشبيلية وكانت دويتهم أوسع دويلات الطوائف رقعة ، وأعظمها جاها وثروة .

ولكن لم يكن لكل هذه الدويلات قيمة سياسية ، ولا قوة تدفع بها عن نفسها . من أجل ذلك خضع جميع أصحاب هذه الدول لملوك الأسبان الذين كانوا ينشأون ويقوون شيئا فشيئا ، وأصبح ملوك الطوائف يدفعون جزية لملوك الأسبان فى سبيل حماية وهمية . ومع ذلك فقد كان ملوك الأسبان ينقضون على هذه الدويلات من أطرافها كلما وجدوا سبيلا إلى ذلك .

المرابطون فى المغرب

وفى مطلع القرن الخامس للهجرة .. الحادى عشر للميلاد .. بنى أبو محمد المصمودى . . فى بلدة .. نفيس فى السوس الأقصى .. المغرب .. دارا للعلم وقراءة القرآن سماها .. دار المرابطين .. وفى مدى أربعة أعوام اجتمع حوله بضعة آلاف سماهم .. المرابطين .. وبدأ بهم غزو القبائل ليحملها على العلم والحق .

وتوالى على قيادة هذه الحركة نفر من القادة المخلصين الأشداء حتى نهض شاب اسمه . . يوسف بن تاشفين . . فأقام دولة وبنى مدينة — مراكش — عام أربعة وخمسين وأربعمائة للهجرة ، وقد امتد ملكه حتى عم المغرب جميعه أو كاد .

وفى سنـــة تسع وسبعين وأربعمائة استنجد ملوك الطوائف فى الأندلس بيوسف بن تاشفين على ملوك الأندلس الذين كانوا يستولون على المدن الأندلسية الواحدة بعد الأخرى فجاء يوسف إلى الأندلس فى نفس العام وواقع الأسبان فى معركة — الزلاقة — فى منتصف الحدود بين أسبانيا والبرتغال اليوم وهزمهم هزيمة منكرة ، ورد أذاهم عن الأندلس .

وسرعان ما عاد ملوك الطوائف إلى سيرتهم الأولى من التنازع فاستأنف ملوك الأسبان الاعتداء عليهم .

وخاف يوسف بن تاشفين أن تذهب الأندلس كلها ثم يمتد خطر الأسبان إلى المغرب . فدخل الأندلس وقضى على ملوك الطوائف سنة

ثلاث وثمانين وأربعمائة للهجرة . ووحد الأندلس ، وحارب الأسبان .
فمد عمله هذا فى عمر العرب فى الأندلس مائة عام .

وتعاقب على عرش المرابطين فى المغرب بعد يوسف بن تاشفين أربعة ملوك لم يكن فى أيامهم ما يذكر .

أما الولاة الذين كانوا فى الأندلس من قبل المرابطين فقد انغمسوا بعد أمد فى الترف ، ثم عاد أهل الأندلس إلى التنازع والاستنجاد بالأسبان .

الموحدون في المغرب

وفي أواخر القرن الخامس الهجرى ضعف المرابطون ودب الفساد في دولتهم ، فنهض في المغرب رجل اسمه .. الشيخ محمد بن تومرت .. من قبيلة .. هرغة .. من أهل السوس الأقصى ، وقام هذا الشيخ يدعو إلى الإصلاح بالرجوع إلى الدين . وكان قد تلقى العلم في قرطبة ورحل إلى المشرق وبعد أن حج زار بغداد ولقى فيها نفراً من أتباع الغزالى ومن الأشعرية ، ولما عاد إلى المغرب بدأ يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويأمر أتباعه بأن يغيروا المنكرات بأيديهم وكان يقول : إذا لم يحمل السلطان رعيته على أمـــور الشرع بالقوة كان شريكا لهم في الإثم ، واجتمع حوله نفر سموا — بالموحدين —

وتوفى ابن تومرت فجـأة سنة اثنتين وعشرين وخمسمائة وبايع الموحدون بعده .. عبد المؤمن بن على .. بالرئاسة ، وتابع عبد المؤمن الأمر بالمعروف بالقوة وقاتل المرابطين عدة مرات كان آخرها معركة .. وهران .. في رمضان سنة تسع وثلاثين وخمسمائة للهجرة سقط فيها رئيس المرابطين وهو . تاشفين بن على بن يوسف بن تاشفين . قتيلا ، واستولى الموحدون على فاس سنة أربعين وخمسمائة ، وعلى مراكش في السنة التى بعدها . وبذلك زالت دولة المرابطين ، وطهر الموحدون المغرب كله من كل المتمردين بعد ذلك كما طهروا سواحل المغرب كله من الإفرنج أصحاب جزيرة صقلية .

ولما توفى عبد المؤمن بن على سنه ثمان وخمسين وخمسمائة للهجرة خلفه ابنه أبو يعقوب .. يوسف .. ولم يكن له جليل عمل يذكر ، وتولى بعده ابنه أبو يوسف .. يعقوب .. سنة ثمانين وخمسمائة للهجرة وهو المعروف بالمنصور الموحدى صاحب الفتوح المظفرة في الأندلس والذى اشتهر

برعاية العلم والفلسفة ، وكان بين أهل الأندلس وبين الأسبان هدنة مدتها خمس سنوات ، تبدأ من سنة ست وثمانين وخمسمائة للهجرة ، فلما انتهت الهدنة قام — ألفونس — ملك — قشتالة — بهجمات على المدن الأندلسية يستولى على بعضها ويخرب بعضها وكانت حشود عظيمة من الإفرنج الصليبيين القادمين إلى بلاد الشام تنزل على شواطىء أسبانية وتحارب المسلمين إلى جانب الأسبان .

فسارع المنصور الموحدى وهو — يعقوب بن يوسف — إلى الأندلس للجهاد .

وقابل الأسبان على مقربة من قلعة — الأرك — شمال قرطبة فسقط من الأسبان والإفرنج - كما قيل - ثلاثون ألف قتيل .

وعاد إلى أهل الأندلس شىء من الثقة بالنفس ، ومن الشعور بالقوة .

وكانت معركة الأرك هذه فى سنة إحدى وتسعين وخمسمائة للهجرة .

وبقى المنصور الموحدى فى الحكم إلى ما بعد وفاة ابن رشد ، والذى كانت وفاته فى التاسع من صفر سنة خمس وتسعين وخمسمائة للهجرة .

(ب) الحركة العلمية فى الأندلس :

كانت قرطبة فى مبدأ نهضتها تتخذ بغداد(١) مثلا أعلى تسير على هديه، وتنسج على منواله فى كل شىء فى الأدب ، والفن ، والموسيقى ، والفلك ، والطب ، والكيمياء والعلم ، والحكمة ، والأخلاق والسياسة ، وبالإجمال فى كل نواحى الحياة الثقافية .

ومن يستقصى تاريخ الحركة العقلية فى الأندلس تتضح له صحة ما نقول(٢) .

ويضيف الدكتور محمد غلاب فى ص١٣ والتى بعدها من كتابه : الفلسفة الإسلامية فى المغرب فيقول :

(فلما ترامت الأخبار من الشرق إلى خلفاء الأندلس الأولين بأن بغداد قد أصبحت كعبة العلم ، وعاصمة الثقافة الإنسانية ، عز على أولئك الخلفاء أن يقفوا جامدين وأندادهم يسيرون ، وصعب على نفوسهم أن يسبقهم خلفاء العباسيين إلى ميدان العلم وهم فى نظرهم أنصاف أعجام ، فبعثوا رسلا أذكياء أكفاء إلى دار السلام - بغداد - مزودين بمبالغ ضخمة من المال ، وأوصوهم بأن يسلكوا الممكن ، وحتى غير الممكن من الطرق للحصول على أهم ما تتباهى به بغداد من دور العلم وجواهر المعرفة .

فذهب أولئك الرسل ، واستعملوا الروية والأناة ، وبذلوا المال بسخاء فنجحوا فى رسالتهم وقاموا بمهمتهم خير قيام ، وعادوا من دار الحكمة وقد نقلوا أكثر ما ترجم من المؤلفات فى بغداد وسلموها إلى الخلفاء ،

---

(١) باعتبار أن بغداد كانت عاصمة الدولة الإسلامية فى الشرق
(٢) د/ محمد غلاب الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص١٣ . بتصرف

فحفظوها بين سحورهم ونحورهم ضنا بها وحرصا عليها ، وأمروا بنسخ صور كثيرة منها .

فذاعت فى ربوع الأندلس ، ثم تخطت البحر الأبيض إلى شمال إفريقية .

ويرجع الفضل فى جمع هذه الثروة العلمية إلى الحكم المنتصر بالله بن عبد الرحمن الناصر - وكما يقول المؤرخون : كان هو أسرع الناس إلى قراءة ما جمع من الأسفار النادرة من أقطار المشرق والمغرب .

وكان لهذه الثروة العلمية العظيمة أثرها البارز فى بناء صرح المدنية الإنسانية بما أحدثته من انقلاب فى الأفكار الأوربية فى أواخر القرون الوسيطة ، مما كان أحد الأسباب القوية المباشرة للنهضة الأوربية الحديثة(١) .

النشاط الفلسفى فى الأندلس :

ولم يكن للأندلس أى نشاط فلسفى يذكر فى القرنين الثانى والثالث الهجريين ، وكان القرن الرابع ببلاد الأندلس يماثل القرن الثالث فى المشرق من حيث النضج العقلى ، فقد اجتمع بين يدى الحكم المستنصر بالله الخليفة الأندلسى . الفلاسفة والمفكرون الأحرار الذى رفع من شأنهم وجمع لهم الكتب من القاهرة والإسكندرية ، وبغداد ، ودمشق ، وكانوا يتدارسون باللغة العربية .

وبموت الحكم انطفأ لمعان هذا العصر الذهبى . وعندما ينتهى الأمر إلى

(١) نفس المرجع ص ١٤

ابنه ، هشام،وهو صغير ، ويتقدم عليه الحاجب(١)، المنصور ويغتصب منه السلطان نجده قد أحس على إثر ذلك بأن موقفه غير شرعى ، فنصح له أحد أعوانه بأنه إذا تظاهر بالتعصب للدين فأحرق كتب الفلسفة ،وحظر دراستها ، واضطهد المتفلسفين ، وتقرب من الفقهاء استطاع أن ينال منهم الفتوى بشرعية موقفه ، فلم يتردد فى العمل بهذه النصيحة ، وأمر فى الحال بتكديس كتب الفلسفة فى أحد ميادين قرطبة . وأشعل فيها النار ثم منع دراستها فى المعهد . ولم يدم العصر الذهبى للفلسفة طويلا فى الأندلس لما لاقته من عنت الحاجب المنصور المغتصب للحكم الشرعى ، ولما تجرعته من كئوس المرارة على أيدى الكثير من فقهاء الأندلس الذين شاركوا الفقهاء وبعض المتكلمين فى المشرق رأيهم الذى أعلنوه .

وهو أنهم يشكون فى نجـــاة الخليفة المأمون من النار ، وأنهم لا يطمئنون إلى مصيره ، لأنه عمل على ترويج الفلسفة فى الأمة الإسلامية .

ولما سقطت دولة المرابطين ،وقامت على إثرها دولة الموحدين واستولى على السلطان فيها الأمير عبد المؤمن بن على نجده ينصر الحركة الفكرية فيجتمع فى ساحتها ابن زهر ، وابن باجه ، وابن طفيل ثم ابن رشد .

وجاء للحكم من بعده حفيده أبو يوسف ـ يعقوب ـ سنة ثمانين وخمسمائة للهجرة وهو المعروف بالمنصور الموحـــدى صاحب الفتوح المظفرة فى الاندلس ، والذى اشتهر برعاية العلم والفلسفة .

وفى هذه الحقبة من الزمن كانت مدن الاندلس الشهيرة كقرطبة ، وأشبيلية ، وغيرهما . هى مراكز العلم .

---

(١) الحاجب آنذاك تعنى الوزير الآن

ومهما يكن من الأمر فقد كانت الفلسفة في الأندلس منذ نشأتها تستمتع بعطف الملوك وتشجيعهم حيناً، وتكون هدفاً لسخطهم وخطرهم حيناً آخر مع أن الفلسفة في كلا الحالتين، كما يقول، رينان، ليست في حاجة إلى حماية أو عطف، كما أنها لا تستأذن أحـــداً، ولا تتلقى الأوامر من أحد(١).

ويرى بعض الفرنجة أن الفلسفة الإسلامية في المغرب كانت أخصب من أختها في المشرق، ويرجعون ذلك إلى أن البيئة الطبيعية في الأندلس كانت أخصب منها في بغداد.

ويقول الدكتور / محمد غلاب ماخلاصته: (ونحن أولا لا نسلم بذلك لأن الفارابي، مثلا، وله مانعرفه في العقول العشرة وفي غيرها من المناحي الفلسفية، وابن سينا، وله تلك المبتـكرات الفلكية وفي النفس الإنسانية وفي مصادر المعرفة البشرية، وفي غير ذلك، ليس هذان الفيلسوفان أقل قيمة من ابن رشد، بل نستطيع أن نؤكد أنهما أكثر منه استقلالا في الرأي، وأعظم ابتداعاً في الفكر الفلسفي، وأقل تمسكا بآراء أرسطو، وبالتالي أدخل منه في باب التفلسف، على أننا لو سلمنا بهذا لم نعزه إلى ذلك السبب الذي عزاه إليه بعض الأوربيين فحسب، بل نعزوه مع ذلك إلى نضوج الفلسفة الإسلامية في المشرق العربي بالتقـــدم الزمني، وإلى اطلاع ابن رشد على ما كتبه الكندي، والفارابي، وابن سينا، وعلى ردود الغزالي، وأمثاله عليهم، وما نجم عن ذلك من توضيح المشاكل، وتصفية المجادلات)(٢).

---

(١) د/محمد غلاب الفلسفة الإسلامية في المغرب ص١٦ والتي بعدها.
(٢) نفس المرجع ص ١٨

(ح) الحركة السياسية وتأثيرها فى الثقافة الأندلسية :

لقد كان لظهور الدعوة الفاطمية فى شمال إفريقية الأثر البالغ فى تغيير كثير من الأمور السياسية والثقافية فى تلك البلاد كما كان له الأثر فيما شغل الأوربيين بعد ذلك فى القرون الوسطى من موضوعات الفلسفة الدينية وأهمها موضوعات النفس فى خلودها ، وموضوعات العقل وعلاقته بالخلق ، والخالق جل علاه .

ويقول الأستاذ عباس العقاد فى كتابه ، ابن رشد ، ماخلاصته : (ولا يخفى أن الدعوة الفاطمية هى الدعوة الإسماعيلية بعينها ، فإن الفاطميين ينسبون إلى فاطمة الزهراء وينسبون إلى إسماعيل بن جعفر الصادق تمييزاً لهم من سائر العلويين .

وقد كان الإسماعيليون يشتغلون بالفلسفة ، ويرجحون مذهب الأفلاطونية الحديثة ، وهو مذهب أفلوطين المصرى-٢٠٥ ، ٢٧٠م- الذى ولد بإقليم أسيوط ، وألقى دروسه فى الإسكندرية ثم روما ، ومن أتباع الإسماعيليين الذين نشروا هذا المذهب فى الأندلس ، مسلم بن محمد الأندلسى(١) .

وكان الفاطميون أو الإسماعيليون فى المغرب يقاومون الدولة الأموية فى الأندلس باسم الإمامة الدينية الشىء الذى جعل الخليفة الأموى بالأندلس وهو - عبد الرحمن بن محمد- يتلقب بأمير المؤمنين بعد أن أطلق هذا اللقب على خلفاء الفاطميين وكان ذلك فى يوم الجمعة مستهل ذى الحجة سنة ست عشرة وثلثمائة للهجرة ، وتسمى باسم عبد الرحمن الناصر .

---

(١) ص ٩ والتى بعدها .

وجاء بعده ابنه الحكم الملقب بالمستنصر بالله،فنافس خلفاء الفاطميين أشد المنافسة فى الاشتغال بالفلسفة والعلوم ، وتقريب الحكماء والأدباء .

أما دولة الموحدين فقد كان خطر الدعوة الفاطمية أو الإسماعيلية عليهم أشد وأقرب فقابلوا دعوتهم بمثلها واجتهدوا فى تعرف مذاهبهم الباطنية وكان رئيسهم ، محمد بن تومورت ، من قبيلة مصمودة البربرية ولكنه كان يلقب بالمهدى وينتمى إلى آل البيت ، فالموحدون برزوا للفاطميين وناوأوهم فى النسب والدعوة المهدية وظهر التحدى والمفاخرة بينهم وبين الفاطميين أو الإسماعيليين فى مقابلة كل دعوى إسماعيلية بمثلها من دعاوى ابن تومورت وخلفائه فقد انتسب إلى آل البيت كما ينتسبون ، وتلقب بالمهدى كما يتلقبون .

والموحدون هم أول من ناظر الفاطميين أو الإسماعيليين فى إفريقية الشمالية وأول من تعرفوا على علومهم ومذاهبهم ليغلبوهم فى ميدانهم ويقابلوا دعوتهم بمثلها أو بما ينقضها ويبطلها وما من حركة ثقافية فى ذلك العصر يراد تفسيرها بعيداً عن عامل الدعوة الإسماعيلية إلا تعذر التفسير أو وقع فيه الخطأ الكثير .

ومن هذا القبيل تلك المناقشات الطويلة حول مصدر الثقافة الإغريقية التى انتقلت من الشرق إلى أوربة أهو إسرائيلى أو عربى؟

وموضع اللبس هنا أن الفيلسوف اليهودى ابن جبيرول -١٠٢١ - ١٠٧٠م- سبق ابن رشد بمولده وكتاباته ، فمن نظر إلى آراء ابن جبيرول فى الفلسفة الأروسطية وغيرها . قال : إن مصدر الفلسفة الإغريقية إلى أوربا كان إسرائيليا لأن ابن جبيرول كان يهوديا .

ومن نظر إلى ابن رشد وآرائه الفلسفية وكتاباته عن أرسطووآرائه قال : إن مصدر الفلسفة الإغريقية وإلى أوربا كان عربيا .

والقائلون بأن مصدر الفلسـفة الإغريقية إلى أوربا كان إسرائيليا لو أدركوا أن ابن جبيرول لم يكن له مصدر غير المراجع العربية كما أن فلسفته الأفلاطونية الحديثة مستمده من هذه المراجع ولم يسلم حتى من أخطائها الظاهرة وهى الخلط بين مذهب أفلوطين المصرى ومذهب أرسطو فى الربوبية لأن طائفة من آراء أفلوطين ترجمت فى القرن الثالث للهجرة ونسبت خطأ إلى أرسطو باسم - أثولوجية أرسطو طاليس - لوأدركوا ذلك لعلموا أن مصدر الفلسفة الإغريقية إلى أوربا عربى إسلامى وفقط، ولقد التبست آراء ابن جبيرول بالآراء الإسلامية وغيرهـا من الآراء النصرانية حتى حسبه بعض الأوربيين أنه من فلاسفة المسلمين وحسبه بعضهم أنه من فلاسفة النصارى ، ولم تتضح الحقيقة إلا فى القرن التاسع عشر حين كشف المستشرق الإسرائيلى -سلمون مونك[١]..١٨٠٣-١٨٦٧م- عن بعض المخطوطات فتبين له أن الفيلسوف الذى يسميه الأوربيون (أفيسبرون) هو نفسه ابن جبيرول وأنه إسرائيلى وليس من المسلمين ولا من النصارى[٢] .

وقد كان ابن جبيرول مسبوقا فى الثقافة الإسرائيلية بفيلسوف آخر من اليهود نشأ فى الفيوم بمصر هو الفيلسوف-سعديا بن يوسف.. الفيومى ٨٩٢ — ٩٤٢ م وتنقل بين مصر ، وفلسطين ، والعراق فى إبان الدعوة الإسماعيلية وشهد أول ملاحم الجدل بين المتكلمين والمعتزلة وهم فلاسفة الإسلام الباحثون فى مسائل التوحيد ، والحكمة الدينية،وتتبع مساجلات

---

(١) فرنسى من أصل ألمـانى .

(٢) عباس محمود العقاد ابن رشد ص ١٣ والتى بعدها .

المتكلمين والمعتزلة فطبقها على الديانة الإسرائيلية ، وألف كتابه ، الإيمان والعقل فى موضوعات الخلق . والتوحيد ، والوحى ، والقضاء والقدر ، والثواب ، والعقاب وغير ذلك من موضوعات علم الكلام(١).

ونرى غير متحيزين ، أن المسلمين هم الذين أمدوا أوربا بمصادر الفلسفة الإغريقية وغيرها سواء أوصلها لهم ابن جبيرول اليهودى أو غيره من اليهود أو النصارى .

أما الدكتور / محمد غلاب فإنه يرى أن اليهود هم مصـــدر الفلسفة الإغريقية إلى أوربا ويعزو ذلك إلى أن التسامح السياسى من حكام الأندلس المسلمين جعل اليهود يهربون من الإضطهاد الذى لاقوه فى معظم البقاع وحملوا معهم تراثهم العقلى فهو يقول فى هـــذا المقام ماخلاصته : (وأياً ما كان فإن مسلمى الأندلس على الرغم من عنايتهم بنقل المعارف الأجنبية إلى الحد الذى أسلفناه لم يزاولوا التفلسف فى أول الأمر بهيئة جدية وإنما كانت البيئة اليهودية أولى البيئات التى عنيت بالنظر عناية خاصة وتفصيل ذلك أن اليهود لما نظروا حولهم فى العصور الأولى فى الإسلام لم يجدوا موضعا ينجون فيه من الإضطهاد ويظفرون فيه بأكبر قدر ممكن من التسامح ورحوبة الصدر خيراً من بلاد الأندلس فتدفقوا إليها بهيئة لفتت أنظار أهل تلك العصور إلى حد أن أطلقوا عليها اسم ، أورشليم الجديدة ، وقد حملوا معهم إلى تلك الأصقاع كل تراثهم العقلى.

ولما كان السلطان فى تلك البلاد للعرب فقد صارت اللغة العربية لغة التخاطب والتدريس والتأليف للمسلمين والنصارى واليهود جميعاً فأخذ أولئك اليهود يستخدمونها فى الجدل العقلى ويضعون بها المؤلفات النظرية

---

(١) نفس المرجع ص ١٤

التي حملوا عناصرها معهم ولاسيما من مدرسة سورا الربانية التي كانت أول غاياتها التوفيق بين العقل ونصوص الكتاب المقدس والتي كان رئيسها — سعاديا بن يوسف الفيومي(١)

ونحن نخالف الدكتور / محمد غلاب في قوله : إن اليهود هم مصدر الفلسفة الإغريقية وإن كنا نوافقه في أن التسامح الديني والسياسي في الأندلس جعل اليهود يلجأون إليها من الاضطهاد الذي تعقبهم في معظم البقاع .

ونحن لانشك أيضاً في أن اليهود في تلك الحقبة بالأندلس بلغت عنايتهم بالفلسفة حدا عظيما فأسسوا في قرطبة مدرسة فلسفية كان لها فضل السبق في نشر التفلسف وإبراز الاستفادة من حكمة فلاسفة الإغريق إلى حيز الوجود لكنهم ما كانوا أبدا هم الذين أمدوا أوربا بمصادر الفلسفة الإغريقية لأن التاريخ يؤكد أن آخر حركة فلسفية قامت في الأندلس إن لم يكن أبرزها إنما قامت بزعامة ابن رشد الذي وجد من بعض حكام الأندلس وسلاطينهم ماشجعه على قيادة الحركة الفكرية وشرح الفلسفة الإغريقية وإذاعتها بين الناس فألف كتبا كثيرة .

كما التف حول ابن رشد كثير من أساتذته وتلامذته من مسلمين ونصارى ويهود أمثال ابن زهر ، وابن طفيل ، وابن باجة وغيرهم .

وأشهر تلامذته من اليهود الذين حملوا لواء فلسفته والذين كانوا حملة مشعل الفلسفة الإسلامية إلى العالم الأوربي هو : عبيد الله موسى بن ميمون .

فالعرب المسلمون هم الذين حملوا الفلسفة الإغريقية وتولوا حفظها

---

(١) الفلسفة الإسلامية في المغرب ص ١٨ والتي بعدها .

من الاندثار ففهموها وشرحوها ولخصوها وأذاعوها فى الناس وأوجدوا لها تلامذة وأصبحوا فيها أساتذة لهم فى نظرياتها رأى ولرأيهم فى أدلتها مقام(١)

من كل ما تقدم من إشارة إلى الناحية التاريخية ومن التعرف على بعض نواحى الحركة العلمية والسياسيه للأندلس يتبين لنا أن الفكر الفلسفى الإسلامى فيها من أول أن فتحها المسلمون فى أواخر القرن الأول الهجرى وحتى أوائل القرن السابع الهجرى قد مر بمراحل تتراوح بين شبه العدم وبين الإزدهار .

ففى القرنين الثانى والثالث الهجريين لا يكاد يوجد فى الأندلس فكر فلسفى إسلامى اللهم إلا بعض عبارات أو مقالات تكلم فيها أصحابها بما يوجه النظر إلى فكر فلسفى ينتمى إلى المسلمين .

أما بعد ذلك ومنذ بداية القرن الرابع الهجرى فقد وجد لهذا الفكر الفلسفى فى الإسلام بالأندلس طابعه المميز وهو وإن مر بفترات ضعف وقوة وسكون وحركة إلا أن فترات قوته وحركته كانت تفوق فترات ضعفه وسكونه مما جعل له التأثير الفعال فى أبناء الأندلس من مسلمين ونصارى ويهود ، وفى غيرهم ممن جاوروا الأندلس من أبناء إفريقية المسلمة من ناحية ، وأبناء أوربا من ناحية أخرى .

كما كان علماء الأندلس وأساتذة الفكر والفلسفة من المسلمين فيها هم حلقه الوصل بين الفلسفة الإغريقية القديمة التى ازدهرت على أيدى المسلمين وبين النهضة الأوربية فى القرون الوسطى التى تلقفت

---

(١) د : عبد الدايم أبو العطا البقرى الأنصارى — أهداف الفلسفة الإسلامية نشأتها وتطورها ص ١٣٥ والتى بعدها

هذه الفلسفة من أفواه فلاسفة مسلمين ومن كتب أساتذة الفلسفة والفكر الإسلامى .

ومن بلاد الأندلس يمكننا أن نقول إن الفكر الفلسفى الإسلامى قد أدى رسالته العالمية وكان الحلقة اللامعة التى ربطت سلسلة الفلسفة القديمة بسلسلة الفلسفة الحديثة(١)

(١) نفس المرجع والصفحة ١٣٦

رابعا: ترجمة لمجموعة من مشاهير فلاسفة

الأندلس الإسلامين ، والوقوف على مناهجهم الفلسفية

قبل أن نترجم لمجموعة من مشاهير فلاسفة الأندلس الإسلامين يتعين علينا أن نبين بسرعـــة ووضوح نقطتين . نرى أنهما هامتان هنا لأن بالتعرف عليهما نستطيع أن نوضح المنهج الفلسفي لـكل من نترجم له ، ونستطيع كذلك أن نتعرف على ما امتاز به المنهج وصاحبه عن غيره من الفلاسفة ومناهجهم .

النقطة الأولى : تبيان موضوع الفلسفة .

النقطة الثانية : تصنيف العلوم الفلسفية عند الإسلاميين وعند من سبقهم من اليونانيين .

النقطة الأولى تبيان موضوع الفلسفة .

سبق أن أشرنا إلى أن الفلسفة ليست كأى علم له قواعد محددة ، ومسائل مخصوصة . بل هي علم عام (١) تبحث في كل شيء . تبحث في المحسوسات والمجردات ، فيما هو خاص بالإنسان ، وفيما هو خارج عنه في نطاق العالم وفيما هو بعيد عن نطاقه .

من أجل هـذا الإتساع ، وذاك الشمول في مباحث الفلسفة ، كان موضوعها عاما وشاملا . فالفلاسفة قد بحثوا في كل شيء ، فليس هناك في حقيقة الأمر وبالذات عند المتأخرين شيء لا يمكن أن يكون موضوعا

---

(١) في العصور القديمة لم تـكن الفلسفة سوى البحث في العلوم الطبيعية ثم اتسع مدلولها حتى شملت جميع المعارف الإنسانية .

للفلسفة أو التفلسف ، فمن أعظم المسائل إلى أصغرها ، أو أقلها أهمية ، ومن نشأة العالم وتكوينه إلى السلوك الصحيح فى الحياة اليومية ، ومن الاهتمام بالمشكلات الكبرى مثل الحرية ، والموت ، والخلود .... إلخ إلى الأكل والشرب .

كل هذه الأمور يمكن أن تكون موضوعا للتفكير الفلسفى إذ أنه ليس لدى التفكير الفلسفى العميق شىء لا أهمية له (١) وبشىء من التدقيق نستطيع أن نتوصل إلى أهم مجالات الفلسفة التى شغل بها الفلاسفة على مر العصور وهذه المجالات هى علم ما بعد الطبيعة ، ومبحث الوجود ، ونظرية المعرفة، والأخلاق والمنطق هذا بالإضافة إلى موضوعات الطبيعة والحضارة والمجتمع ، والتاريخ ، والدين ، والدولة ، والحق ، واللغة والجمال .

وكما يقول الدكتور / محمود زقزوق : (ويتناول كل موضوع من هذه الموضوعات علم فلسفى خاص ، أو فرع من فروع الفلسفة وذلك على النحو التالى ، فلسفة الطبيعة،وفلسفة الحضارة ، وفلسفة المجتمع ، وفلسفة التاريخ ، وفلسفة الدين ، وفلسفة الدولة ،والسياسة ،وفلسفة الحق وفلسفة اللغة ، وفلسفة الجمال . وهناك أيضا فلسفة الإقتصاد ، وفلسفة التقنية ، وفلسفة المال إلخ .

ولكن الفلسفة لا تنفرد وحدها بدراسة كل هذه الموضوعات . إذ يوجد فى الوقت نفسه لكل موضوع من هذه الموضوعات علم خاص به . يقوم بمهمة دراسة الموضوع ووصفه فهناك — مثلا — علم الإقتصاد وعلم اللغة ، وعلم التاريخ . وعلم الإجتماع ، وعلم السياسة الخ .

وأما الطبيعة بصفة عامة فتقوم بدراستها مجموعة من الفلسفة الجزئية مثل علم الطبيعة ، وعلم الكيمياء وعلم الأحياء وعلم الفلك إلخ .

---

(١) د / محمود زقزوق تمهيد للفلسفة ص ٥٩

ورغم أن الفلسفة تبحث فى الموضوعات ذاتها التى تبحثها العلوم الجزئية . فإن الفلسفة تختلف عن هذه العلوم ، فمن الواضح أنها تقوم بذلك بطريقتها الخاصة التى لا ينازعها فيها أى علم آخر (١)

فهى وإن كان مدلولها قد شمل جميع المعارف الإنسانية وأنها عند المتأخرين لاتقتصر على علم دون علم إلا أنها لا تتناول جميع الوجوه فى كل علم بل تتناول طبيعة الوجود والقوانين السائدة فيها ، والصلات بين أعيان الموجودات ، وتتناول أيضا أسس السلوك والمعرفة وعلى هذا تكون الفلسفة علم مبادىء الوجود :

النقطة الثانية : تصنيف العلوم الفلسفية عند الإسلاميين وعند من سبقهم من اليونانيين .

يقول الباحثون فى الفلسفة : إنه ليس من السهل العثور على تصنيف متفق عليه للعلوم الفلسفية ، ويرجع ذلك إلى عدم وجود تعريف عام متفق عليه للفلسفة ، فتعدد التعريفات يترتب عليه تعدد التصنيفات وإن كان لا يلزم بالضرورة أن يكون كل من وضع تعريفا للفلسفة قد وضع أيضا تصنيفا لعلومها(٢) .

ولقد تساهل البعض فأطلقوا اسم الفلسفة على فنون تمت إليها بصلة ، وعلى فنون قد لا تمت إليها بأدنى صلة . فقالوا — مثلا — الفلسفة الدينية ، والفلسفة الأخلاقية ، والفلسفة الإجتماعية ، وفلسفة الموسيقى وما إلى ذلك وهذا كله مما يجعل الصعوبة تزداد فى تحديد تصنيف العلوم الفلسفية .

غير أننا سنلقى بعض الأضواء على تصنيف العلوم الفلسفية قديما من

---

(١) نفس المرجع ص ٥٩ والتى بعدها .
(٢) نفس المجع ص ٦١

قبل الإسلام عند اليونانيين ثم على تصنيفها في ظل الإسلام من الفلاسفة المسلمين .

التصنيف القديم :

إن أقدم تصنيف لعلوم الفلسفة . تصنيف أفلاطون ، حيث إنه لم يصادف الباحثون تصنيفا للفلسفة قبل تصنيفه .

وهذا التصنيف يقسم الفلسفة إلى ثلاثه أقسام :

القسم الأول : ـ الجدل ـ ويشمل النظر فى العلم الإنسانى وفى مسائل ما بعد الطبيعة ، وهو البحث فى المعقولات والنظر فى طبيعة وجود الأشياء .

القسم الثانى : ـ العلم الطبعى ـ ويشمل علم الطبيعة والفلسفة الطبعية ، وعلم النفس .

القسم الثالث : — الأخلاق — وهو العلم الذى يبحث فى السلوك الإنسانى .

وكما يقول الدكتور /محمود زقزوق :(وقد كان لهذا التقسيم أثر كبير فى العصور اللاحقة . فقد أخذ به الرواقيون ، والأبيقوريون وظل سائدا فى الفلسفة حتى القرون الوسطى ، وما بعدها .

ويأتى أرسطو ليقسم الفلسفة إلى ثلاثة أقسام أيضا .

القسم الأول : علوم نظرية .

القسم الثانى : علوم عملية .

القسم الثالث : علوم شعرية .

أما العلوم النظرية : فإنها تهدف إلى مجرد المعرفة ، وطلب الحقيقة لذاتها .

وهذه العلوم قسمها أرسطو إلى ثلاثة أقسام .

(ا) الإلهيات — وتبحث في الوجود من حيث هو وجود بالإطلاق وهذا القسم يطلق عليه أرسطو : الفلسفة الأولى تمييزا لها عن الفلسفة الثانية التي هي العلم الطبيعي .

(ب) — الطبيعيات — وتبحث في الوجود من حيث هو متحرك محسوس ،

(ج) الرياضيات وتبحث في الوجود من حيث هو مقدار وعدد مجرد عن المادة .

والعلوم العملية : تهدف إلى المعرفة السلوكية، والتنظيمية والسياسية. وتنقسم بدورها إلى ثلاثة أقسام ، وإن كانت متداخلة ، وهي :

(ا) الأخلاق .

(ب) تدبير المنزل .

(ج) السياسة .

والعلوم الشعرية : تهدف إلى المعرفة الفنية على اختلاف أنواعها . لذلك كان موضوعها : الإنتاج الفني على اختلاف أنواعه .

وأرسطو . . وإن كان لم يدخل المنطق في تصنيفه الفلسفي إلا أنه اعتبره مقدمه لعلوم الفلسفة وتمهيدا لها وهو بتصنيفه ذلك كان أكثر تنظيما لموضوع الفلسفة ومنهجها من أفلاطون .

تصنيف الفلسفة عند الفلاسفة المسلمين .

بنظرة فاحصة إلى تصنيف أرسطو للعلوم الفلسفية نجد أن علماء المسلمين وفلاسفتهم قد أخذوا بجوهر هذا التصنيف ، ولم يخالفوه إلا فى أمور يسيرة ، وقد يراها البعض أنها غير جوهرية .

فلو تتبعنا الإمام الغزالى فى كتابه « مقاصد الفلاسفة الذى يعد عرضا موضوعيا لآراء الفلاسفة المسلمين لوجدناه قد صنف العلوم الفلسفية أولا إلى قسمين :

(ا) نظرى .

(ب) عملى .

لأنه نظر إلى الأشياء الموجودة التى يمكن أن تكون مجالا للنظر فى العلوم ، فوجدها لا تخرج عن الآتى :

١ — ما وجوده ليس بأفعالنا كالسماء والأرض،والنبات والحيوان، والمعادن ، وذوات الملائكة ، والجن ، والشياطين . . . إلخ وهـــذا هو القسم النظرى ، ويعرف به أحوال الموجودات .

٢ — ما وجوده بأفعالنا ، كالأعمال الإنسانية من السياسة ، والتدبير، والعبادة ، والرياضات والمجاهدات إلخ وهذا هو القسم العملى ويعرف به أحوال أفعالنا .

أما العلم النظرى : فإنه ينقسم إلى ثلاثة أقسام هى :

(ا) العلم الإلهى ، أوالفلسفة الأولى : ويبحث فى كل ما هو برىء عن المادة ، وما هو برىء من التعلق بالأجسام .

(ب) العلم الطبعى : ويبحث فيما هو متعلق بمادة معينة بحيث لا يمكن أن يتحصل فى الوهم بعيدا عن تلك المادة .

(جـ) العلم الرياضى : ويبحث فيما يتعلق بالمادة ، غير أنه يمكن تحصيله فى الوهم بريئا عن مادة معينة ، يقول الإمام الغزالى ، إن الأمور المعقولة لا تخـــلو :

(ا) إما أن تـكون بريئة عن المادة ، والتعلق بالأجسام كذات الله ، تعـالى وذات العقل ، والوحدة ، والعلة والمعلول ، والموافقة ، والمخالفة ، والوجود والعدم ونظائرها .

(ب) وإما أن تكون متعلقة بالمـادة ، وهذا لا يخـلو إما أن يكون بحيث يحتاج إلى مادة معينة لا يمكن أن يتحصل فى الوهم بريئا عن مادة كالإنسان ، والنبات والمعادن ، والسماء ، والأرض ، وسائر أنواع الأجسام .

(جـ) وإما أن يمكن تحصيلها فى الوهم بريئة عن مادة معينة ، كالمثلث ، والمربع ، والمستطيل ، والمدور إلخ .

فالعلم الإلهى هو : العلم الذى يتولى النظر فيما هو برىء عن المادة .

والعلم الطبعى هو : العلم الذى يتـــولى النظر فى المواد المعينة والعلم الرياضى هو : الذى يتولى النظر فيما هو برىء عن المـادة فى الوهم لا فى الوجود (١) .

والعلم العملى ينقسم إلى ثلاثة أقسام أيضا .

(ا) علم الأخلاق ، وهو ما يكون سلوكا خاصا للإنسان ويجب أن

---

(١) مقاصد الفلاسفة للغزالى من ص ١٣٤ إلى ص ١٣٧ ببعض تصرف .

يـكون سلوكا قويما لأن عن طريقه سيكون اتصاله بالآخرين فى نطاق الأسرة ، أو فى المحيط العـام ، من هنـا : فقد وجب عليه أن يتحلى بخير الأخلاق وأقومها .

(ب) علم تدبير المنزل وهو : سلوك مشترك بين فئة بعينها من الناس وهم الذين يشاركونه حياته البيئية .

(جـ) العلم بتدبير المشاركة التى للإنسان مع الناس كافة وأصل هذا العلم هو العلوم الشرعية ، وتـكملة العلوم السياسية .

يقول الإمام الغزالى عند تقسيمه للعـــلم العملى : « ولما كان الإنسان لا محالة إما وحده ، وإما فى مخالطا لغيره ، وكانت المخالطة : إما خاصة مع أهل المنزل ، وإما عامة مع أهل البلد ، انقسم العلم بتدبير هذه الأحوال الثلاثة إلى ثلاثة أقسام لا محالة(١) ونرى أن تصنيف الفلاسفة الذى ذكره الغزالى لم يشتمل على المنطق ، كما هو الشأن أيضا عند أرسطو وإن كان الغزالى قد ذكر أيضا أن المنطق مقدمة ضرورية لـكل علم على الإطلاق .

وفلاسفة الإسلام الأوائل من الشرقيين أمثال الـكندى ، والفارابى ، وابن سينا ، باعتبار أنهم رواد للفلاسفة الإسلاميين فى المغرب والأندلس فإننـا إذا نظرنا إلى منـاهجهم فى الفلسفة ، ومدى انطباق التصنيف الذى أورده الغزالى عليها ، أو بعده عنها نجد أن الـكندى فى تصنيفاته للعلوم الفلسفية قد اهتم بالقسم النظرى ،وتقسيماته على النحو الذى ذكره الغزالى ، ولـكنه لم يشر إلى القسم العملى .

---

(١) د/ محمود زقزوق : تمهيد للفلسفة صـ ٦٣ والتى بعدها .

وتصنيف الفارابى للعلوم الفلسفية ينطبق على ما ذكره الغزالى غير أنه لم يذكر تدبير المنزل فى القسم العملى .

أما ابن سينا فإن تصنيفه للعلوم الفلسفية هو بعينه التصنيف الذى أورده الغزالى

ولو رجعنا إلى أقوال الفلاسفة عموما . وأقوال علمائنا خصوصا ، لوجدنا أنهم جميعا قد عدوا العلم الإلهى فى المرتبة الأولى بين سائر أقسام الفلسفة ثم جعلوه الغاية من كتبهم ، وقدموا للبحث فيه المقدمات المختلفة يقول الدكتور/عمر فروخ . : (إنك إذا قرأت ما كتبه ابن خلدون أيقنت أن جميع ما طرقه العرب يكاد ينطوى تحت علم مابعد الطبيعة أو — علم الإلهيات . فهو يقول فى علم الإلهيات : إنه علم ينظر فى الوجود المطلق .

فأولا : فى الأمور العامة . الجسمانيات ، والروحانيات من الماهيات ، والوحدة ، والكثرة ، والوجود ، والإمكان ، وغير ذلك ، ثم ينظر فى مبادىء الموجودات ، وأنها روحانيات ثم فى كيفية صدور الموجودات عنها ومراتبها ، ثم فى أحوال النفس بعد مفارقة الأجسام ، وعودها إلى المبدأ ، وهو عندهم علم شريف .

ومن الذين ذهبوا إلى ما نذهب إليه ، وقالوا ما أرادوا بصراحــــة لا مزيد عليها . رجل من غرناطة كان معاصرا لابن باجه وصديقا له اسمه أبو الحسن بن عبد العزيز . ألف ـ مجموعا ـ من أقوال ابن باجه الفلسفية ، ومهد لها بمقدمة قال فيها : أما . . . العـــلم الإلهى . . . ـ فهو ـ ذلك العلم الشريف الذى هو غاية العلوم ، ومنتهاها ، وكل ما مثله من المعارف فهو من أجله وتوطئة له .

فالإلهيات ، أوما بعد الطبيعة أعلى علوم الفلسفة وقد عالجها الفارابى ،

وابن سينا ، وابن باجه ، وابن طفيل وابن رشد وأكفاؤهم معالجة إسلامية أولا ، وآخرا وظاهرا ، وباطنا (١)) .

وبالتعرف على موضوع الفلسفة، وبمعرفتنا لتصنيف العلوم الفلسفية قبل الإسلام ، وعند الفلاسفة الإسلاميين تكون الرؤية الآن أمامنا واضحة للتعرف على جماعة من مشاهير فلاسفة الأندلس الإسلاميين ومناهجهم الفلسفية وسنأخذ منهم ابن باجه ، وابن طفيل ، ونختم بابن رشد .

(١) تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون ص ٢٦ والتي بعدها .

ابن باجه[1]

أولا : نسبه وولادته :

هو أبو بكر محمد بن يحيي بن الصائغ المعروف بابن باجه . وقد ادعى بعض مؤرخي العرب : أن معنى هذه الكلمة فى اللغة الأسبانية : الفضة ، وبهذا تنعقد الصلة بين كلمتى ، الصائغ وابن ، باجه

وقد علق الأستاذ مونك[2] على ذلك بما يفيد أنه لو صحت هذه الدعوى لكان من المحتمل أن تكون كلمة . باجه ، قد حرفت عن كلمة : باتشا .التى هى بدورها حرفت عن كلمة . بلاتان . التى معناها . الفضة .وهنا تقع الصلة بينها وبين كلمة الصائغ التى ترادف فى اللغة اللاتينية (الفضى)

وقد حرف الأوربيون فى القرون الوسطى اسم ابن باجه فنطقوه . أفيمباس . كما حرفوا أسماء . ابن سينا . وابن . جبيرول . وابن طفيل . وابن رشد . فنطقوا الأول . أفيسين . والثانى ، أفيسيبرون . والثالث : أبو باسير والرابع : أفيرورويس[3]

ولد ابن باجه فى ، سرقسطة . من أعمال الأندلس نحو سنة خمس وسبعين وأربعمائة هجرية يوافق سنة اثنتين وثمانين بعد الألف من ميلاد السيد المسيح . عليه السلام . فى أغلب الأقوال أى قرب نهاية القرن الخامس الهجرى .

---

(١) بتشديد الجيم ثم تاء أو هاء ساكنه . والباجه بلغة الفرنجة الذين هم نصارى الأندلس هى : الفضة .

(٢) ذكره بعض المؤرخين مانك

(٣) د . محمد غلاب الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص ٢٧

ويقول الدكتور . محمد غلاب فى كتابه تاريخ الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص ٢٨ : (ولد ابن باجه فى مدينة . سراجوس. فى القرن الحادى عشر الميلادى) . ولعل . سراجوس . هى سرقسطة .

وكانت مملكة الأندلس وقت ولادته على وشك الانحلال إلى دويلات صغيرة وكان يهددها من الشمال فرسان النصارى الذين كانوا أقل من العرب ثقافة .

غير أن أسرة المرابطين البربرية بالمغرب العربى جاءت لإنقاذ الأندلس وكان المرابطون أكثر تمسكا بالدين من الأندلسيين ، وأكثر حنكة بأساليب السياسة من أمراء الأندلس الذين كانوا قد انغمسوا فى الترف .

ولاح إذ ذاك أن زمن الثقافة الفلسفية . والبحث العلمى قد انقضى إذ الفلاسفة أصبحوا أكثر من ذى قبل عرضة للاضطهاد أو القتل إذا هم جاهروا بآرائهم ولم يجرؤ على الظهور فى الناس إلا أهــلى الحديث المتشددون(١)

---

(١) دى بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة د . محمد عبد الهادى أبو ريده ص٣٦٦

ثانياً : نشأته وحياته :

لا يذكر لنا التاريخ شيئاً عن طفولة ابن باجه ولا عن حياته فى مبدأ شبابه غير أن مؤرخى الفكر قالوا : « إنه نشأ فى سرقسطة، وبها تلقى الكثير من العلوم ومهر فى الطب ، وقال الشعر ، ومدح أمير سرقسطة من قبل المرابطين وهو : أبو بكر بن ابراهيم بن تيفلويت ولما أغار ألفونسو الأول ملك الأرغون على سرقسطة غادرها ابن باجة قبل أن تسقط فى يد ألفونسو سنة اثنتى عشرة وخمسمائة للهجرة[1] فر — بلنسية — ثم أتى — اشبيلية — عام ثلاثة عشر وخمسمائة للهجرة ، وألف فيها كثيراً من كتبه ، ومنها رسائل فى المنطق وعمل بالطب فيها ، وطبب كثيراً من المرضى .

ثم انتقل إلى غرناطة - ويقال : إنه اعتقل فى طريقه إليها لما وشى به بعض الحاقدين ، لكنه أفرج عنه بالمساعى الجادة من ابن رشد . ولما وصل إلى غرناطة اتصل بعلى بن يوسف بن تاشفين بالمغرب العربى الذى عرف فضل ابن باجه وعلمه فولاه بعض المناصب الرفيعة . ثم وصل إلى مراكش - بلاد المغرب - واستقر فيها . وكانت إذ ذاك عاصمة المرابطين الذين قدروا مواهبه ، فاتخذه أبو بكر بن ابراهيم الأمير المرابطى جليسا له ، ووزيرا مما أوغر عليه صدور العساكر والفقهاء »[2]

---

(١) ١١١٧ أو ١١١٨ م

(٢) الفتح بن خاقان . قلائد العقيان ص ٣٠٣ ط بولاق ١٢٨٣ هـ

ثالثاً : وفاته .

إن بلاط الأمراء والحكام غالباً مايكون محفوفا بالفتنة. والدسيسة لأن كل واحد فيه يتمنى لنفسه الحظوة عند ذى السلطان . فإن حظى واحد منهم بلون من ألوان التكريم لنباهة عنده ، أو رجاحة فى عقله . أو كياسة فى معاملاته ، أو لأى أمر من الأمور ، فإنه لايسلم من حساده .

لذلك فابن باجه لما من الله عليه بخصائص علمية فى مجالات شتى جعلته محل إجلال وتكريم من الحكام . كثر حساده وأخذوا يدبرون له المكايد

ولأنه أيضاً كان فيلسوفا يتكلم فى الفلسفة عامة — فى الطبيعة ، وفيما وراء الطبيعة — والحديث فى هذا اللون من المعارف يحتاج إلى عقول نابهة وأفكار راقية ، فقد أصبح من اليسير على أعدائه أن يوغروا عليه صدور الناس والفقهاء ، وبخاصة الحكام ، فنجحوا فى تأليب كل هؤلاء عليه ، مما أورث ابن باجه الحزن والهم حتى اعتزل الناس وعكف على تدبير شئونه ، ولكن أعداءه لم يكتفوا بذلك ، بل إن أحد منافسيه يقال إنه الطبيب أبو العلاء بن زهير . أغرى أحد أتباعه فدس له السم فمات فى بلاط المرابطين بمدينة فاس وكان ذلك فى رمضان من عام ثلاثة وثلاثين وخمسمائة للهجرة يوافق العام الثامن والثلاثين ومائة وألف ميلادية(١) وكان فى ريعان شبابه

---

(١) هذا هو التاريخ الذى ذكره القفطى . وذكره ابن خلكان إلى جانب تاريخ آخر .

أما المقرى فى كتابه : نفح الطيب ص ١٠٦ فيقول: إنه توفى فى رمضان سنه ٥٢٣ هـ أو ٥٢٥ هـ

ولم تكن حياته — على قصرها — حياة سعيدة وكثيراً ما تمنى الموت ليجد فيه الراحة الأخيرة .

ولعل ما آلم نفسه — إلى جانب الفاقة — أنه كان فى وحشة ، ووحدة عقلية ، وماخلص إلينا من كتبه يدل دلالة كافية على أنه لم يكن يأنس إلى عصره ، ولا إلى بيئته .

رابعاً : مقامه وميزاته :

كان ابن باجه متميزاً فى اللغة حافظاً للقرآن أديبا شاعراً ، بارعا فى الغزل والرثاء ، والمديح متقنا لصناعة الموسيقى ، جيد الضرب على العود كما كان حاذقا للعلوم الرياضية ، ولاسيما الفلك ثم هو من الأفاضل فى صناعة الطب نظرا ، وعملا . وقد اشتغل بالمنطق ، والفلسفة والطبيعة ، وبماوراء الطبيعة .

ويقول عنه ابن طفيل فى قصة — حى بن يقظان :

« إن ابن باجه ثاقب الذهن ، صحيح النظر ، صادق الرؤية ، غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته(١) المنية وكان يحب المال ويتصرف فى وجوه الحيل فى اكتسابه حتى شغله عن إتمام بحثه فى الفلسفة »(٢) .

ولعل ابن باجه لم يوفق فى اكتساب المال مع كثرة حبه له ، وتفننه فى طرق الحصول عليه حتى شغله ذلك عن إتمام بحثه فى الفلسفة ، حيث

---

(١) أى حتى وافاه أجله فمات .

(٢) دى بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة د/ محمد عبد الهادى أبو ريده هامش ص ٣٦٦

إن دى بور فى كتابه تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص٣٦٧ : يبين أن ابن باجه كثيرا ما تمنى الموت لفقره ، وللوحشة العقلية التى كان يعيشها .

ويراه بعض مؤرخى الفكر الفلسفى أنه أول الفلاسفة العقليين على الحصر ، وذلك لأنه أخذ بالفلسفة منفصلة عن الدين ، ومعزولة عن العامة، ثم أقامها على أساس من الرياضيات ، والطبعيات .

وشهرة ابن باجه إنما هى فى المبادىء الفلسفية التى وضعها ، وفى الإلهيات ، وهو أشبه بالفارابى من الفلاسفة الإسلاميين فى المشرق ، وأشبه بأرسطو من اليونانيين القدماء .

غير أن المتعصبين ضد ابن باجه كانوا ينسبونه إلى الرذائل وضعف الإيمان . يذكر ابن الطفيل فى قصة حى بن يقظان : أنه كانت بين ابن باجه وبين الفتح بن خاقان عداوة شديدة . والفتح ذكر ابن باجه فى كتابه قلائد العقيان ، وجعل ترجمته آخر ترجمة فيــه وهو يبالغ فى تعديد رذائله ، واعتقاداته الفاسدة فيقول عنه : (إنه قذى فى عين الدين ، ونكبة على المؤمنين ، ويحتقر كلام الله — أعاذنا الله من ذلك — ولا يكترث لأوامر الشرع ، ويفضل الشر على الخير ، وإن فى آرائه كثيرا من الهوس والجنون)(١) الشىء الذى يجعل القارىء أو المستمع لهذا الكلام لا يملك نفسه من الشك فى صدق ذلك .

ولا أظن - بل ولا أتخيل — أن ابن باجه الرجل المسلم العالم الذى يريد إصلاح مجتمعه ، ويضع المناهج لتربية أبناء جلدته يكون قذى فى عين الدين ، أو أنه يحتقر — والعياذ بالله — كلام الله ، أو أنه يؤثر الشر على الخير .

---

(١) د/ محمد غلاب الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص ٣٥

والناظر فى مذهب ابن باجه الفلسفى يراه لأول وهلة مضطربا وابن باجه ذاته يؤثر العزلة كثيرا كما يقول دى بور : ويكاد ابن باجه يتبع الفارابى رجل المشرق الهـادىء المحب للعزلة اتباعا تاما . وقل ما اشتغل بوضع مذهب ، شأنه فى ذلك شأن الفارابى ، ورسائله المبتكرة قليلة ، ومعظمها شروح قصيرة لكتب أرسـطو ، ولغيرها من مصنفات الفلاسفة ، وملاحظاته شتات ، وسوانح لارباط بينها ، فهو يبدأ فى الكلام عن شىء ثم يستطرد إلى كلام جديد ، وكان لايزال يحاول الاقتراب إلى أفكار اليونان ، والنفوذ إلى علوم القدماء من نواحيها المختلفة ، فلا هو يريد أن يترك التفلسف ولا هو يستطيع أن ينتهى منها بأن يتقنها ، وهذا قد يظهر لنا مذهب ابن باجه لأول وهلة فى صورة مضطربة)[١] .

ولعل الذى جعل مذهب ابن باجه شبه مضطرب وحالته غير سوية أنه أوذى كثيرا من عامة الناس ، ومن بعض الحكام حتى إن الواشين أوغلوا فى وشايتهم كثيرا ، والحاقدين وضعوا له فى طريقه العديد من العراقيل ، حتى إنه آثر أن يعتزل الناس وهو الطبيب الناجح الذى عالج الناس ، واختلط بهم ، وآثر أن يمسك لسانه عن الكلام فى الفلسفة ، ومايجر إليها عندما رأى المتفيهقين[٢] ومن عاونهم ينصبون له الشباك كى يصيدوه فى أية كلمة تحمل أكثر من معنى ، وأظن أن حالته تلك هى التى جعلت البعض يقول عنه :

(إنه كان أشبه بهواة الفلسفة لا الفلاسفة على الحقيقة)[٣] .

---

(١) دى بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة د / محمد عبد الهادى أبو ريده ص ٣٦٧ ، ٣٦٨

(٢) الذين يدعون الفقه وليسوا بفقهاء .

(٣) نفس المرجع هامش ص ٣٦٨

كما أن ابن باجه لم يكن من المقلين فى التأليف فى الفلسفة وفى غيرها من العلوم وفى التقنين للعديد من الفنون فضلا عن كثرة شروحه لأرسطو ولغيره وإن كان البعض يراه مقلا فى ذلك . فلأن كثيرا من مؤلفاته وشروحه قد ضاعت ولم يصل إلى الأيدى منها إلا القليل فضلا عن أن العديد منها ما كتب باللغه العربية ثم إنه مات وزهرة شبابه لازالت غضه ولو قدر له أن يعمر وكتب لمؤلفاته وشروحه البقاء والحفظ لرأينا له ثقافة نادرة وعلما واسعا ومنهاجا متكاملا ومذهبا مستقرا ولقد مر بك هنا فى الحديث عن مقامه وميزاته أن بعض مؤرخى الفكر قالوا عنه : إنه أول الفلاسفة العقليين على الحصر ، كما أنه حاذقا للعلوم الرياضية ، ثم هو من الأفاضل فى صناعة الطب نظرا وعملا .

وفوق ذلك يقول عنه ابن طفيل وكثيرون مثله ممن يعرفون له قدره: (إنه كان فيلسوفا ذا قدر وباع طويل فى الفلسفة والأفكار فى الطبيعة وماوراءها ، ومن يقرأ قصـــة حى بن يقظان طبعة إدوارد بوكوك سنه ١٧٠٠ م ص ١٤ يرى تقدير ابن طفيل لابن باجه .

ولقد كان ابن باجه شاعرا له ملكة فى الشعر عاليه ويروى له شعر رقيق، دقيق المعانى ذكره ابن خلكان فى وفيات الأعيان ، والمقرى فى نفح الطيب، والفتح بن خاقان فى قلائد العقيان . وقد نظم هذا الشعر فى المعرفة وفى بحثه عن الحقيقة ، والعدل والسعادة ، وفى غير ذلك .

---

(١) بتصرف من هامش ص٣٦٨ من كتاب تاريخ الفلسفه فى الإسلام ترجمه د/ محمد عبد الهادى أبو ريده .

خامسا : أخلاقه :

سبق أن أشرنا إلى أن بعض الباحثين يرى أن ابن باجه كان انعزاليا لا يميل إلى مخالطة الناس ولا يرغب فى الحياة ، وكثيرا ما تمنى الموت . واستدل هؤلاء على وجهة نظرهم بأن ابن باجه ألف كتابا سماه — تدبير المتوحد — دعا فيه إلى التوحد ، أى إلى العزلة بعيدا عن شرور الناس ، وآثام المجتمع ، وأن يتمركز الإنسان داخل ذاته ، ولا ينساق إلى تقاليد الجماعة ، ثم هو فى آخر حياته كان يؤثر العزلة بعيدا عن الناس فى وحدة قاتلة .

وعلى ضوء دراستنا لشخصية وأخلاق هذا الفيلسوف المسلم نقول : إن الرجل ما كان انعزاليا ولا دعا إلى العزلة بمفهومها السلبى فى الحياة ، ولكنه كان فى أكثر حياته محبا للناس كلهم ، عاملا على إسعادهم وبخاصة أنه عالم وطبيب وهما صفتان اجتماعيتان هامتان تدعوان إلى الخلطة والاندماج ، لأن العالم لابد له من مخالطة الناس ليعلمهم ، والطبيب لابد له من معالجة المرضى وما أكثرهم ، وفى معالجتهم أيضا مخالطة لهم .

غير أنه لما أوذى من الحاقدين كثيرا ، ولما أضير من الحاسدين طويلا كان لابد له من أحد أمرين :

إما أن يعتزل تياراتهم المنحرفة ، وأخلاقهم القبيحة ، وإما أن يبادل الحاقدين والحاسدين حقدا بحقد وحسدا بحسد ، ويتآمر عليهم كما تآمروا عليه وهذا ليس من خلقه ، ولا من سمات العالم العامل بعلمه المتمسك بدينه الملتزم بمبادئه ، فلم يكن أمامه إلا أن يعتزل سلبياتهم ، ويدعو إلى أن يكون الإنسان قائد نفسه لا يساير الشرور والآثام ، ولا ينقاد لذميم الخلال ، ولا لدنىء الأخلاق ، وأنه يطلب من كل إنسان أن يكون إيجابيا فى مجتمعه ، وأن يثور على السلبية فلا يكون إمعة يقول : أنا مع الناس

إن أحسنوا أحسنت ، وإن أساءوا أسأت، بل يحسن مع الناس إن أحسنوا وإن أساءوا عليه أن يقاوم إساءتهم . يؤكد هذا ماقاله د/ محمد غلاب عن ابن باجه (إن العزلة لم تكن شيئا أصيلا فى أخلاق هذا الفيلسوف إنما كانت شيئا طارئا عليه بدليل أنه عمل فى الطب فى إشبيلية وغيرها ، وخالط الناس وعالجهم ثم هـو تولى الوزارة أكثر من مرة ، وطبيعة الوزارة تقتضى مخالطة الناس ومعاشرتهم ، والذى فرض عليه العزلة إنما هو الجو الاجتماعى الفاسد الذى وجد نفسه يعيش فية فى — فاس وفى غيرها عندما علا نجمه وزادت حظوته ، وحقد عليه الحاقدون ، فرأى فى الاعتزال خيرا له فعكف على تدبير نفسه وأموره بعيدا عنهم والعزلة التى يتحدث عنها ابن باجه فى كتابه — تدبير المتوحد ليست هى الانسلاخ من الهيئة الاجتماعية ، وليست انقطاعا عن الناس ، وإنما غاية الأمر منها أن يكون الإنسان أمير نفسه ، وسيد شهواته ، وألا ينساق فى تيار رذائل المجتمع ، وعليه أن يشعر دائما بأنه مثل يحتذى ، ومشرع يقنن القواعد للمجتمع بدل أن ينماع[1] فيه)[2]

(١) أى بدل أن يذوب فى المجتمع ويتأثر بسلبياته .
(٢) د/ محمد غلاب الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص ٣٨ .

سادسا : انتاجه العلمى

لقد كان انتاج ابن باجه العلمى – رغم أنه توفى فى شبابه – كثيرا ، وهاما . وكان بعض هذا الإنتاج من تآليفه . والبعض الآخر شروح لمؤلفات أرسطو وجالينوس ، والفارابى ، والرازى ، وغيرهم من الفلاسفة غير أن معظمها قد ضاع . وآخر ماضاع منها مجموع كان فى مكتبة برلين ومجموع أصغر منه كان بملك السيد عبد الرزاق الحسينى فى بغداد ، وقد ضاع المجموعان فى أثناء الحرب العالمية الثانية(١) .

ويظن البعض أن ابن باجه كان مقلا فى الإنتاج العلمى ، غير أن الأمر كان على خلاف ذلك غير أن الذى جعل البعض يظن أنه كان مقلا أن الكثير من إنتاجه قد ضاع وما بقى لم يكتب بالعربية منه إلا القليل .

وقبل الكلام عن إنتاج ابن باجه العلمى تفصيلا — سواء كان من تآليفه ، أو من شروحه لكتب الغير من الفلاسفة فإنى سأعرض عرضا مجملا لانتاجه العلمى أخذا من كتاب — رسائل فلسفية — الذى حقق رسائله وقدم لها الدكتور / عبد الرحمن بدوى . والذى يعنينا من هذا الكتاب ما كان تحت عنوان — رسائل جديدة لابن باجه — من ص ١١٦ حتى نهاية ص ١٦٧ وهذه خلاصتها مع التعليق عليها : (لم يترك الفيلسوف الأندلسى أبو بكر محمد بن يحى الصائغ المعروف بابن باجة غير رسائل صغيرة وتعاليق أغلبها على مؤلفات أرسطو وكان المعروف عند الباحثين منها ثلاث مجموعات هى :

أولا : المجموعة المحفوظة فى مكتبة — بودلى بأوكسفورد — تحت رقم ٢٠٦

---

(١) د / عمر فروخ : تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون ص ٦٠٨ (٧ — الفكر الفلسفى الإسلامى)

ثانيا : مجموعة — برلين — برقم ٥٠٦٠ فى فهرست المخطوطات العربية ج٤ — ص٢٩٦ — ص٢٩٩

ثالثا : مجموعة — الاسكوريال — برقم ٦١٢

ولكننا اطلعنا على مجموعة رابعة تحتوى على ثلاث رسائل لابن باجه . اثنتان منها لا توجدان فى المجموعات الثلاث السابقة .

وهذه المجموعة الرابعة محفوظة فى مخطوط ممتاز يحتوى على اثنتين وتسعين رسالة فلسفية لفلاسفة يونانيين ومسلمين . ورقم هذا المخطوط ٢٣٨٥ فى طشقند بجمهورية — أربا كستان — فى الاتحاد السوفيتى . وها نحن ننشر ما فيه من رسائل لابن باجه فى هذه المجموعات الأربع .

أولا : مجموعة — أوكسفورد — وهذه المجموعة تمتاز بأن الذى جمع معظمها كان تلميذاً لابن باجه وهو الوزير — أبو الحسن على بن عبد العزيز بن الإمام — وهو من غرناطة .

وكان كاتبا فاضلا مميزا فى العلوم ، وصحب ابن باجه مدة ، ودرس عليه ، وسار إلى المغرب وتوفى بقوص من أعمال مصر .

ثم أضيف إلى ما جمعه ابن الإمام رسائل أخرى لابن باجه وتكون كلها مجموعة مكتبة — بودلى بأوكسفورد — وهذا ثبت بما تحويه هذه المجموعة ، وهى اثنتان وثلاثون رسالة :

١) من قوله على مقالات السماع : من قوله على المقالة الخامسة، من قوله على المقالة السادسة ، من قوله على المقالة السابعة، من قوله على المقالة الثامنة .

٢) أقوال تقدمت له فى معانى المقالة السابعة ، والمقالة الثامنة ، من السماع الطبيعى لأرسطو .

٣) ومما تقدم له فى معانى الثامنة خاصة — من السماع الطبعى لأرسطو —

٤) قوله فى شرح ، الآثار العلوية .

٥) من قوله ، فى الكون والفساد .

٦) من قوله على بعض مقالات كتاب الحيوان الأخيرة .

٧) من قوله على كتاب الحيوان .

٨) كلامه فى النبات

٩) من كلامه فى ماهية الشوق الطبعى

١٠) كلام بعث به لأبى جعفر ، يوسف بن حسداى ، من أفاضل أطباء الأندلس .

١١) ومن كلامه فى إبانة فضل عبد الرحمن بن سيد ، المهندس .

١٢) ومن كلامه نظر آخر .

١٣) من الأمور التى يمكن بها الوقوف على العقل الفعال .

١٤) من كلامه فى البحث عن النفس النزوعية .

١٥) من كلامه فى النفس

١٦) من كلامه فى تدبير المتوحد .

١٧) القول فى الصور الروحية .

١٨) من قوله فى الغاية الإنسانية .

١٩) من قوله فى الغرض

٢٠) من قوله على الثانية فى السماع .

٢١) من الأقاويل المنسوبة إليه

٢٢) من قوله فى صدر إيساغوجى

٢٣) من كلامه فى لواحق المقولات .

٢٤) من قوله على كتاب العبارة .

٢٥) كلامه فى القياس .

٢٦) كلامه فى البرهان .

٢٧) وكتب إلى أبى الحسن بن الإمام - تلميذه - .

٢٨) كلامه فى اتصال العقل بالإنسان - ابتداء هذه الرسالة - .

٢٩) قوله فى رسالة الوداع .

٣٠) كلامه فى الألحان .

٣١) كلامه فى النيلوفر .

٣٢) قسم من رسالة الوداع .

وقد ذكر ابن أبى أصيبعة فى كتابه - عيون الأنباء فى طبقات الأطباء - ج ٢ من ص ٦٢ : ص٦٤ - من هذه الرسائل الأرقام التالية بنفس الترتيب:

١ - ٢ - ٣ - ٤ - ٥ - ٦ - ٧ - ٨ - ٩ - ٣٢ - ٢٩ - ٢٨ - ١٦ - ١٥ - ١٠ - ١١ - ١٨ - ١٣ - ٢٦ - ١٤ - وهى عشرون رسالة فقط .

والمخطوط الذى يحوى هذه الرسائل - رغم نفاسته - فإنه لم يورد معظم الرسائل كاملة . بل اكتفى بفصول منها . ولهذا كانت المخطوطات الأخرى أفضل منه فى الرسائل المشتركة بينها . وقد وضح أن هذه الرسائل منها ما تكلم فى الفلسفة عن النفس عامة ، وعن النفس النزوعية ، وعن العقل الفعال ، وعن الصور الروحية ، وعن الغـــاية الإنسانية ومنها ما تجاوز الطبيعة ، وتكلم عما وراءها .

ومن هذه الرسائل ما تكلم فى المنطق ، ومنها ما تعرض للموسيقى ،

ومنها ما تناول الأخلاق ، ومنها ما تكلم عن السماع ومنها ما تعرض لغير ذلك .

ثانياً — مجموعة برلين : وهى فى مخطوط برقم ٥٠٦٠ فى فهرسة ـ ألفرت ج ٤ من ص ٣٩٦ ـ ص ٣٩٩ . والمخطوط يقع فى ٢١٩ ورقة من حجم الربع وهو يحوى أربعا وعشرين رسالة ، وحالته وإن كانت سيئة ، وبه ثقوب ، والنص مصاب فى بعض المواضع إلا أنه أفضل المخطوطات التى كتبت بها رسائل ابن باجة جميعاً سواء من حيث صحة النص ، أو من حيث تمام الرسائل. والرسائل التى به بيانها كالآتى:

١) رسالة فى شرح كتاب السماع ويقع فى تسع مقالات .

٢) رسالة فى ـ الاسطقسات ـ .

٣) رسالة فى المزاج .

٤) رسالة فى المزاج أيضاً .

٥) شرح لابن باجه فى الفصول ، وهو شرح لكتاب ـ أبقراط ـ الطبيب ، المسمى بالفصول ، وبه تفســير ـ جالينوس ـ الطبيب لهذا الكتاب أيضاً .

٦) تعاليق فى الأدوية المفردة .

٧) مقالة فى الحميات .

٨) كتاب الكون والفساد .

٩) كتاب عن الآثار العلوية ، وبه أربع مقالات ،

١٠) فى النبات .

١١) كتاب الحيوان .

١٢) من معانى كتاب الحيوان .

١٣) فى النفس .

١٤) رسالة فى العقل وكيفية اتصاله بالإنسان .

١٥) فى الدوام وهو مايتعلق بالكلام فى العقل .

١٦) رسالة فى الفرض .

١٧) رسالة فى الوحدة والواحد .

١٨) فى الفحص عن القوة النزوعية، وكيف هى ، وكم تنزع وكيف تنزع ؟ .

١٩) رسالة الوداع .

٢٠) قول لابن باجه يتلو رسالة الوداع .

٢١) فى الهيئة .

٢٢) فى فنون شتى .

٢٣) قول فى مقالة الإسكندر فى الرد على من يقول : إن الإبصار يكون بالشعاعات الخارجة من البصر .

٢٤) رسالة فى مقال الإسكندر فى اللون وأى شىء هو على رأى أرسطو .

وأوراق هذا المخطوط تسير على هذا النحو :

من - ١ - : - ٤٢ - ، من - ٦٦ - : ٦٩ - ، من ٤٣ - : ٦٥ - ، من - ٧٠ - حتى النهاية ٢١٩

ولو أن إنسانا نظم هذا الورق من - ٤٣ - إلى - ٦٥ - لجعله بعد المجموعة الأولى التى هى من - ١ - إلى - ٤٢ - لاستقامت جميع أوراق هذا المخطوط .

وهو مكتوب بخط مغربى ، كبير نوعا ، مستو ، حسن ، وواضح ،

وليس فيه شكل . وأحيانا كثيرة بدون نقط ، وقد نسخه / عبدالله بن محمد ابن يحيى بن أصبغ الأنصارى فى شهر المحرم من سنة ٦٨٠ هـ — ١٢٧٩ م .

وقيل : إن هذا المخطوط فقد من برلين أثناء الحرب العالمية الثانية . لكن توجد له على كل حال مصورات عند بعض الباحثين ، ومنهم : - أسين بلاثيوس - كما أشار هو فى مقدمات نشراته لبعض هذه الرسائل ، وهذا المخطوط يتناول التعرف على نواح طبيـــة ، وهى الغالبة على هذا المخطوط ، كما أن به رسائل فى البصريات ، والفلك ، وفى الفلسفة بالنظر للكون وفساده ، والنفس ونزوعها ، والعقل واتصاله بالإنسان ، والوحدة والواحد ، وعن آراء أرسطو ، وفى النبات ، وعن الحيوان ، وفى الهيئة ، وفى فنون شتى :

ثالثاً : مخطوط - الأسكوريال - برقم ٦١٢ وقد ورد لابن باجه فيه خمس رسائل هى كالآتى :

١) تعاليق على كتاب أبى نصر الفارابى فى المدخل ، والفصول من — إيساغوجى — .

٢) تعاليق على كتاب بارار منياس للفارابى .

٣) كلام على أول البرهان .

٤) كتاب البرهان .

٥) تعاليق على كتاب المقولات لأبى نصر الفارابى .

وابن أبى أصيبعة فى كتابه — عيون الأنباء فى طبقات الأطباء — جـ ٢ ص ٦٣ ، ص٦٤ لم يذكر من هذه الرسائل غير رقم ٣ هكذا : « قول ذكر فيه التشوق الطبعى وماهيته وابتدأ أن يعطى أسباب البرهان وحقيقته ، والعبارة غامضة جداً فلسنا ندرى : هل يذكر فيها كتابين ، أو كتاباً واحداً ؟ . ولسنا ندرى أيضاً : هل هو المذكور هنا فى رقم ٣

من مخطوط الأسكوريال أم لا ؟ — والغالب على ما فى هذا المخطوط أنه تعاليق ، وشروح على كتب الآخرين ، وآرائهم كالفارابى ، وإيساغوجى

رابعا : مخطوط طشقند وهو برقم ٢٣٨٥ وقد حوى هذا المخطوط من رسائل ابن باجه أربع رسائل كالآتى :

١) رسالة فى المتحرك .

٢) فى الوحدة والواحد ولم يرد لهـــا عنوان بل أدمجت فى الرسالة السابقة .

٣) مقالة فى الفحص عن القوة النزوعية .

٤) تتمة المقالة السابقة .

والواضح فى هذه الرسائل أنها من تأليف ابن باجه . ويذكر الأستاذ — مونك — أنه من كتب ابن باجه التى لم يتمها ، والتى ذكرها ابن طفيل فى كتاب — حى بن يقظان — كتبا فى المنطق مخطوطة فى مكتبة — الأسكوريال — وفى آخرها مايدل على أن ابن باجه هو الذى كتب هذا المخطوط بيده ، وأن آخر ما كتبه كان فى يوم ٤ من شوال سنة ٥١٢ هـ

ما نشر من هذه الرسائل

وقد نشر من هذه الرسائل :

١ — رسالة فى النبات نشرها - أسين بلاثيوس فى كتابه - الأندلس - المجلد الخامس سنة ١٩٤٠ م من ص ٢٥٥ : ص ٢٩٩ . وقد نشر النص على أساس مخطوط برلين رقم ٥٠٦٠ ، ومخطوط أكسفورد رقم ٢٠٦ .

٢ — رسالة اتصال العقل بالإنسان نشرها أسين بلاثيوس أيضا فى كتابه - الأندلس - المجلد السابع سنة ١٩٤٢ م من ص ١ : ص ٤٧ ، وعن هذه النشرة أعاد طبعها الدكتور / أحمد فؤاد الأهوانى ضمن مجموعة عنوانها : « تلخيص كتاب النفس لابن رشد » القاهرة سنة ١٩٥٠ م .

والنص العربى يوجد كاملا فى مخطوط برلين رقم ٥٠٦٠ أما مخطوط أكسفورد برقم ٢٠٦ فلا يحتوى - ورقة ٢١٥ ب - ٢١٧ أ - غير بداية الرسالة .

٣ — رسالة الوداع : نشرها أيضاً أسين بلاثيوس فى كتابه الأندلس المجلد الثامن سنة ١٩٤٣ م من ص ١ : ص ٨٧

والنص العربى يوجد كاملا فى مخطوط برلين رقم ٥٠٦٠ من ورقة ١٩٧ ب - ٢٠٩ ب - . أما فى مخطوط أكسفورد برقم ٢٠٦ فتنقصه الأوراق السبع الأولى من الرسالة ، وباقيها يوجد فى ورقة ٢١٧ أ - ٢٢٢ ب ولهذا اعتمد أسين على مخطوط برلين .

٤ — تدبير المتوحد :

نشره أسين بلاثيوس فى مدريد - غرناطة سنة ١٩٤٦م ضمن مطبوعات

أخرى ، ونشر النص العربي تحت عنوان ـ تدبير المتوحد لأبي بكر محمد بن يحيي بن الصائغ بن باجه ويقع من ص ٣ إلى ص ٨٦ على اليمين بترقيم خاص بالنص العربي .

ه — كتاب النفس :

نشره الدكتور/محمد صغير حسن المعصومى ضمن ـ مطبوعات المجمع العلمى العربي بدمشق سنة ١٣٧٩ هـ ـ ١٩٦٠ م ونشر على أساس مخطوط أكسفورد رقم ٢٠٦ وعنوان هذه المجموعة المخطوطة هو ـ مجموعة من كلام الشيخ الإمام العالم الكامل الفاضل الوزير أبي بكر محمد بن باجه الأندلسي ـ رضي الله عنه ـ وعدد الأوراق المكتوبة بهذه المجموعة ٢٢٢ وكاتب النسخة هو الأديب القاضي الحسن بن محمد بن محمد بن محمد بن النضر ، وقابلها بالنسخة الأصلية لابن الإمام الذي قرأ نسخته على المصنف ، وتمت القراءة في الخامس عشر من رمضان سنة ٥٣٠ ه أي قبل موت ابن باجه بثلاث سنوات وفي عام ١٩٦٨ م نشر الدكتور / ماجد فخرى مجموعة من رسائل ابن باجه تحت عنوان عام هو ـ رسائل ابن باجه الإلهية ـ سنة ١٩٦٨م في ١٩٩ صفحة ، وفي هذه المجموعة أعاد نشر :

(أ) تدبير المتوحد .

(ب) رسالة الوداع .

(ج) إتصال العقل بالإنسان .

مع مزيد من التصحيحات في النص ، وباستناد إلى النشرات السابقة .

ونشر لأول مرة عن مخطوط بودلى في أوكسفورد رقم ٢٠٦ الرسائل التالية .

(د) في الغاية الإنسانية من ص ٩٩ إلى ص ١٠٤

(ه) قول له يتلو رسالة الوداع من ص ١٤٧ إلى ص ١٥٢

(و) فى الأمور التى يمكن بها الوقوف على العقل الفعال من ص١٠٧ إلى ص ١٠٩

ثم نشرت كل الرسائل التى وردت فى مخطوط طشقند رقم ٢٣٨٥ فى كتاب ـ رسائل فلسفة ، ومن بينها اثنتان توجدان أيضا فى مخطوط برلين رقم ٥٠٦٠ وهما :

(أ) فى الوحدة والواحد ، ورقة ١٨٢ أ ـ ١٨٣ ب فى مخطوط برلين ، وتبحث فى المنطق ، والفلسفة ، والأخلاق .

(ب) فى الفحص عن القوة النزوعية من ورقة ١٨٤ أ إلى ورقة ١٩٠ أ فى مخطوط برلين ، وتبحث فى الفلك والرياضيات وهى مع سابقتها يكونان رسالة واحدة .

(ج) رسالة فى القوة النزوعية ، وتبحث أيضاً فى الأمور الرياضية وغيرها .

(د) رسالة فى المتحرك ، ومعظم بحثها فى الأمور الفلسفية وقد انفرد بها مخطوط طشقند .

وبعد أن استعرضنا إنتاج ابن باجه العلمى فإننا نتكلم أولا : عما كان منها من تأليفه الخاص ، ثم نتكلم ثانياً عما كان منها شروحاً لمؤلفات غيره :

أولا — مؤلفات ابن باجه :

كان لابن باجه مؤلفــات كثيرة فى الفلسفة ، والمنطق ، والطب ، والرياضة ، والموسيقى ، والحيوان ، والنبات ، والفلك ، وغير ذلك . إلا أن أكثرها قد فقد من خزائن الكتب .

والذى نسجله الآن هو ما له اتصال مباشر بكتاباتنا تلك وهى كالآتى:

١) كتاب تدبير المتوحد .

٢) رسالة الوداع .

٣) كلام فى البرهان .

٤) كلام فى النفس عامة .

٥) كلام فى النفس التروبحية ، وكيف هى ؟ . ولم تنزع ؟ وبماذا تنزع ؟ .

٦) فصول فى السياسة المدنية .

٧) كتاب اتصال العقل بالإنسان .

٨) عدة رسائل مطولة فى المنطق ، والرياضة ، والطب ، والموسيقى .

ثانياً : شروحه :

ولقد كان لابن باجه شروح وافية على كثير من كتب الفلاسفة السابقين من اليونانيين، والإسلاميين وغيرهم منها :

١) خمسة شروح لأرسطو . أهمها شرحه لكتاب — الطبيعة — ، وكتاب — الكون والفساد — .

٢) ثلاثة شروح لثلاث رسائل للفارابى .

٣ — شرح إيساغوجى لفرفريوس .

٤ — شرحه للمقالات الأخيرة من كتاب الحيوان .

والذى يهمنا أن نركز عليه فى بحثنا هذا من كل مؤلفات ، وشروح ابن باجه ، هو مايتصل بكلامه فى — تدبير المتوحد — ، وكلامه عن — رسالة الوداع — أما ماعداهما من أبحاثه الفلسفية ، ومن شروحه للمؤلفات التى تعنى بالفلسفة ، فإن أهميتها فى هذا البحث أقل من أهمية هذين المؤلفين ، لذلك سنكتفى بالكلام عن كتابه — تدبير المتوحد — وعن — رسالة الوداع — .

تدبير المتوحد(١)

هذا الكتاب هو أجل الكتب التى ألفها ابن باجه وهو أجدرها بالدرس والتحليل ، وبخاصة أنه ألفه فى آخر حياته .

ويقال : إنه مات قبل أن يتمه ، وقد جمع فيه آراءه الفلسفية ، غير أن الكتاب لم يؤلف بألفاظ سهلة ، ويشوبه اضطراب الفكرة عند ابن باجه، وغموضها أحيانا بما يحول دون فهمها فهما تاما، وهو يشبه المدينة الفاضلة — للفارابى — إلا أن الفارابى فصل بحث الإلهيات عن بحث السياسة ، واهتم بالمدن — التى هى الدول — بينما ابن باجه اهتم بالسياسة المدنية — التى هى حياة الفرد فى المجتمع .

ويوجد من كتاب — تدبير المتوحد — مخطوطتان المخطوطة — البودليانية — وهى مفصلة ، ولكنها ناقصة .

وقد نشرها — أسين بلاثيوس — ثم مخطوطة القاهرة وهى أتم من المخطوطة الأولى ، ولكنها موجزة عنها .

وقد نشرها الدكتور / عمر فروخ فى كتاب له بعنوان : ابن باجه ، ويقول الدكتور / محمد عبد الهادى أبو ريده : (ولا أعرف نصاً عربياً

---

(١) يرجع فى هذا المجال إلى كتاب — الفلسفة الإسلامية فى المغرب د/محمد غلاب ثم كتاب — تاريخ الفلسفة فى الإسلام — دى بور ترجمة د/محمد عبــد الهادى أبو ريده و كتاب — تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون د/عمر فروخ .

لهذا الكتاب ، اللهم إلا المقالة الأولى منه ، وتوجد فى دار الكتب المصرية بين عدة رسائل مخطوطة فى المكتبة التيمورية تحت رقم ٢٩٠ أخلاق)(١) .

وكتاب — تدبير المتوحد — من الكتب التى عالجت الكثير من الجوانب الأخلاقية والفلسفة ، وقد شوقنا ابن رشد إلى ما احتواه هذا الكتاب من نظريات فقال : (لقد حاول ابن باجه أبو بكر بن الصائغ أن يضع منهجا للتوحد فى هذه البلاد : وسنجتهد أن نبين فى موضع آخر الغاية التى قصد إليها المؤلف لأنه هو الوحيد الذى عالج هذا الموضوع ، ولكننا لم نعثر فى بقية كتب ابن رشد المتداولة يبيننا على هذا البيان الذى وعد به .

غير أن الأستاذ — مونك — أعطانا فى كلامه عن ابن باجه تلخيصا لكتاب تدبير المتوحد اعتمد فيه على تلخيص — موسى النار بونى — لهذا الكتاب فى شرحه العبرى على قصة — حى بن يقظان — لابن طفيل .

وقد شمل تحليلا قيما لكتاب تدبير المتوحد سمح لنا بأن نحيط بشىء مما احتوى عليه من آراء مؤلفه فى كيفية وصول المتوحد إلى الحق ، والخير ، وصلاحه لأن يكون عنصراً أساسياً للدولة المثالية)(٢) .

والمتوحد هو الإنسان الفاضل الذى يعيش فى مدينة غير فاضلة ،

---

(١) دى بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام هامش ص ٣٧٣ ترجمة د/أبو ريده .

(٢) د/محمد غلاب : الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص ٢٨ والتى بعدها ، ودى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة د/ محمد عبد الهادى أبو ريده هامش ص ٣٧٣

ويمكن أن يكون فى المدنية غير الفاضلة شخص ، أو شخصان ، أوثلاثة ، أو أكثر من الفاضلين يسميهم ابن باجه — النوابت — .

واستمد ابن باجه هذا الاسم من تشبيههم بالنبات الذى ينمو من تلقاء نفسه بين أنواع الزروع ، لأن آراءهم تخالف آراء الذين يعيشون معهم ، ووجود هؤلاء النوابت ضرورى فى المدينة غير الفاضلة من أجل نفع أهل هذه المدينة ، ورعايتهم ، وهدايتهم ، ولكنهم يعيشون فيها غرباء ، وهؤلاء النوابت إذا كثروا فى مدينة غير فاضلة ساعدوا على أن تصبح تلك المدينة فاضلة .

والإنسان عند ابن باجه،كما هو عند أرسطو مدنى بالطبع ، والإعتزال شر إذا كان حبا فى الإعتزال نفسه .

أما إذا كان الإعتزال هربا من مخالطة الفاسدين من أهل المجتمع فهو خير .

وابن باجه يخالف أفلاطون فى قبوله مدينة واحدة فاضلة ، ويوافق الفارابى بأن المدن قد تتعدد ، فيكون منها واحدة فاضلة كاملة ، ومدن أخرى ناقصات ، غير أنه يخالف الفارابى فى عدد المدن الناقصة ، فابن باجه يرى أن المدن الناقصة أربع فقط ، والفارابى يجعل المدن الناقصة عديدة جدا وتدبير المدينة عند ابن باجه نوعان :

الأول : التدبير الفاضل ، وهو تدبير المدينة الفاضلة وهذا التدبير الفاضل مستمد من تدبير الله الفاضل الكامل لهذا العالم ، فتدبير العالم عند ابن باجه نظام كامل محكم متقن لا خلل فيه ، وهو تدبير صواب .

والمدينة الفاضلة عند ابن باجه لا يحتاج أفرادها إلى قضاة لأن أهلها متحابون فلا يقع التشاكس بينهم كما لا يحتاجون إلى أطباء لأنهم يقومون

بالرياضة ويغتذون بالنافع من الأغذية ، ويبتعدون عن الضار منها فهم من أجل ذلك لا يمرضون ، ولا يحتاجون إلى الطب إلا فى مداواة أمراض عارضة واردة من خارجهم كالأوبئة .

وآراء المدينة الكاملة كلها صادقة ، وأفعالهم كلها فاضلة ، ولا يكون فى هذه المدينة آراء كاذبة أبداً لأنه لاينتشر فيها آراء غريبة أى طارئة عليها من مدن أخرى ناقصة .

وفى المدينة الفاضلة يعهد إلى كل شخص بالعمل الذى يجيده ، والإنسان فى المدينة الفاضلة يقصد بأعماله نفع المدينة ، وذلك لأن الإنسان الفاضل جزء من المدينة .

الثانى : التدبير الناقص : ويذهب ابن باجه فى تعديد المدن غير الكاملة مذهب الفارابى ، ولكنه يجعلها أربعا بسيطة ، وكلما كانت إحدى هذه المدن أبعد عن الكمال كانت الحاجة فيها إلى الأطباء ، والقضاة أكثر لأن صناعة هذين الصنفين من الناس تكون حينئذ أجدى وأنفع ، وميزة أهل المدن الأربع أنهم يجعلون لأنفسهم ملذات جسمية ، كالشهوات ، والتغلب على الآخرين ، مالم يكونوا جاهلين فإن كانوا جاهلين فإنهم لا يعرفون ماذا يريدون .

وابن باجه ، للأسف ، لم يسم هذه المدن الأربع تسمية واضحة كاملة .

فإذا أراد المتوحد أن يعيش عيشة صحيحة سعيدة فى مدينة من هذه المدن الأربع غير الفاضلة فإنه يجب عليه مايلى :

أولا : أى يحافظ على صحته ، ويعمل على استردادها إذا زالت ، ولذلك

كان محتاجا إلى علم الطب لكى يداوى نفسه إذا كان يسكن وحده فى المدينة التى يسكنها .

أما إذا كان المتوحدون فى تلك المدينة كثيرين فهم يستطيعون حينئذ أن يصنعوا جزءاً من مدينة فاضلة فى تلك المدينة الناقصة فلا يحتاجون حينئذ إلى الطب .

ثانياً : عليه أن يغتذى بالمآكل النافعة ، والضرورية ويتجنب الإسراف فى الطعام ، ولا يأكل طعاماً لمجرد لذة مضغه .

ثالثاً : أن يكون معتدلا فى جميع ما يتعلق بحياته الجسدية ، إذ الضرورات الجسدية كالطعام والشراب واللباس ، والمسكن ، وغير ذلك ليست غايات فى نفسها بل هى وسائل إلى إتقان الأعمال العقلية .

رابعاً : عليه أن يفعل ما يجب فعله ، ولو سبب له ذلك ألما أو أدى به إلى الموت .

خامساً : عليه أن يصحب أهل العلوم ، ويعتزل الذين يهتمون بحياتهم الجسدية وحدها . ولا يخالطهم إلا فيما لابد من مخالطتهم فيه ، لقضاء عدد من حاجاته اليومية أو لتطبيبهم ، أو القضاء بينهم ، أو هدايتهم .

سادساً : وعليه أن يهتم بالعلوم النظرية لأنها تليق به ويعجز عنها غيره ، ويترك العلوم العملية كالتجارة ، والحدادة ، وغير ذلك لأنها لا تليق به إذ هى وسائل إلى غايات أخر كارتزاق العامة أوربحهم من ورائها ، مثلا .

سابعاً : عليه أن يستعمل كذب الألغاز، أى التقية الفكرية ، لمداراة العامة والجهال(١) .

ثامنا : يعمل جميع أعماله باختياره ، وبإرادته ، ويقصد أن تكون صواباً ، أوخيراً حسب ما يقضى العقل ، لا لأنه أكره عليها ، أو لأنه يلتمس منفعة من عملها كما لا يجوز أن تكون أعماله انفعالا من غضب ، أو بغض ، أو حب .

تاسعاً : على المتوحد أن ينصرف عن التصوف لأنه وهم ويعتمد على التفكير لبلوغ السعادة الحقيقية(٢) .

ويقسم ، ابن باجه ، كما روى لنا الأستاذ ، مونك ، عن موسى الناربونى ، كتاب تدبير المتوحد إلى ثمانية فصول :

---

(١) وأنا أخالف ابن باجه فى هذه الفقرة ، لأن الذى يفعل ذلك لا يكون حينئذ إنساناً متوحداً بل يكون كاذبا حتى ولو كان يقول ذلك تقية إن داوم على ذلك ، أما إن فعل ذلك مرة فلا بأس .

(١) لست أدرى لماذا هذه الحملة من ابن باجه على التصوف فى حين أنه فى بعض أقواله يلتقى مع التصوف كما يتضح مما يأتى .

الأول من هذه الفصول :

شرح فيه ابن باجه معنى كلمة تدبير فأبان أنها تطلق على كل مجموعة من القواعد التى يضبط بها عدد من الأفعال المتجهة إلى غاية واحدة كتدبير الأسرة وتدبير القرية ، وتدبير الجيش ، وتدبير الدولة .

ولما كانت أفعال الفرد المتجهة نحو غاية السمو لابد لها من عقل سليم وتفكير مستقيم بعيد عن كل تأثير أجنبي . وهذا النوع من التفكير لا يتيسر فى رأيه إلا لمن تمركز داخل نفسه ، واعتزل الهيئة الإجتماعية(١) المرهقة بالجهل وبتقاليد العرف الخاطئة ، وبالعادات المرذولة . فقد جعل رسالته بعنوان — تدبير المتوحد —

وابن باجه غايته — كما يقول عنه مؤرخو الفكر — هى الوصول إلى دولة مثالية مكونة من أفراد كلهم عدول أخيار .

---

(١) إن كان رأى ابن ماجة أن الإنسان الذى ينشد الكمال والسمو عليه أن يعتزل مجتمعه ، ويبتعد عن الجهالات والعادات المذمومة كى يقى نفسه من شرور الهيئة الإجتماعية وفقط . فرأيه هذا غير رشيد — عندى — لأنها دعوة إلى السلبية ، ولو اعتزل كل إنسان متزن الهيئة الإجتماعية ، وتقوقع داخل نفسه لفسد المجتمع فسادا يتعذر معه الإصلاح لأنه لن يبقى فى المجتمع إلا الشرذمة الضالة المفسدة .

أما إن كان يعنى بالاعتزال الابتعاد عن مساوىء المجتمع ، وعدم الوقوع فيها مع إرشاد الناس وتبصيرهم بما عندهم من سلبيات كى يبتعدوا عنها إلى غيرها من أمور الخير فهذا رأى محترم عندى وله وجاهته . ولعل هذا مايعنيه فعلا ابن باجه .

ويحتم ابن باجه أن هذه الأدلة المثالية لابد وأن تكون خالية من الأطباء والقضاة . فكل أفرادها لايحتاجون إلى الأطباء لأنهم جميعا — حسب شرطه — يكونون بصحة جيدة قوية ، يتناولون الغذاء النافع، ويحافظون بأنفسهم على كل أسباب الوقاية .

ولا يحتاجون أيضا إلى القضاة ، ولا إلى القوانين ، لأن كل فرد منهم يعرف ماعليه من واجبات فيؤديها بوازع من داخله ، ويعرف ماله من حقوق فيعيش فى محيطها ولايتعداها

وتكون علاقته بغيره علاقة إنسانية سامية فلا يظلم ولا يظلم ، ولا يجور ولا يجار عليه، يحب الناس جميعا وكلهم يحبونه .

ويرى ابن باجه أن الوصول إلى هذه الغاية إنما يتأتى عن طريق البدء من الفرد وتدبيره ، أو إيجاد الفرد المتوحد .

وفى الفصل الثانى :

نرى بعد شىء من التدبر فى النصوص التى أوردها ابن باجه فى — تدبير المتوحد — أن الإنسان من ناحية الجسمية : تلحقه الأفعال الضرورية كالسقوط من فوق ، فهو من ناحيـــة الجسمية يشارك الجماد ، والنبات والحيوان غير الناطق . لأن الإنسان جسم والجماد جسم والنبات جسم والحيوان جسم .

ومن جهة التغذى ، ودفع الفضلات ، والنمو والذبول، يشارك الإنسان النبات — ، والحيوان غير الناطق ، ولا يشاركه الجماد فيها .

إذ الإنسان يتغذى ، ويدفع بالفضلات ، وتنمو فيه خلايا وتذبل أو تموت أخرى . والحيوان غير الناطق والنبات كذلك :

ومن جهة النفس البهيمية : وما يستتبعها من أعمال ـ مثل الإحساس ، والنبض ، والحركة ، والسكون .

فإن الإنسان يشاركه فيها الحيوان غير الناطق فقط ، ولا يشاركه الجماد والنبات

إذ الإنسان له نفس والحيوان غير الناطق هو الآخر له نفس وهذه النفس أفعالها :

إما ضرورية : أى لا اختيار لصاحبها فى هذا الفعل .

مثل النبض من القلب ، والاحساس من الحواس فإن القلب ينبض ، والحواس تحس بدون تدخل من صاحب النفس ولا اختيار له فى ذلك.

وإما اختيارية : كالحركة ، والسكون ـ الإراديين ـ

فإن صاحب تلك النفس سواء أكان إنسانا أم حيوانا غير ناطق يتحرك كل منهما أو يتوقف عن الحركة باختياره .

وهذا الاختيار فى الحيوان غير الناطق فطرى تلقائى تدفع إليه النفس البهيمية .

أما فى الإنسان . فإن الإختيار إما أن يكون عن طريق النفس البهيمية فيكون كالحيوان فى ذلك وإما أن يكون بإرادة وفكر فيكون عملا إنسانياً .

فمثلا : لو أن إنسانا عثرت رجله فى حجر فأمسك بالحجر وفتته انتقاما منه . فهذا عمل من وحى النفس البهيمية وإن كسره وفتته حتى لا يؤذى غيره فهو عمل إنسانى جاء عن فكر وتدبر .

فالفعل البهيمى هو الذى يتقدمه فى النفس انفعال نفسى فقط كالشهوة والغضب والخوف وماماثل ذلك ،

والفعل النفسى الإنسانى هو ما يتقدمه أمر يوجبه عند فاعله الفكر سواء تقدم على الفكر انفعال نفسى أو تأخر عنه وسواء كانت الفكرة يقينية أو مظنونة .

وقليل جداً أن يوجد للإنسان فعل بهيمى خاليا من الفعل النفسى لأنه فى الأكثر يفكر كيف يفعل ذلك الفعل البهيمى .

ومن جهة القوة الفكرية فإن الإنسان يمتاز عن كل ماسبق من جماد ونبات وحيوان - غير ناطق - بما ينشأ عن تلك القوة الفكرية من أفعال يختص بها الإنسان وحده دون غيره من الجماد والنبات والحيوان .

وهذه القوة الفكرية ومايناشأ عنها من أفعال تكون بإرادة حرة للإنسان ، وختيار مطلق له ، وهذا الإختيار ناشىء عن روية ، وتدبر ، ونظر :

وبعد أن درس ابن باجه جميع الأفعال الإنسانية ليبين مايمكن أن يحقق من غاية المتوحد وجد أن هذه الأفعال تنقسم إلى قسمين .

أحدهما : ما كان ناشئا عن الإرادة الحرة بعد الروية والنظر

ثانيهما : ما كان باعثه الغريزة الحيوانية الخاضعة لنفسه الناطقة

فمن غلبت قواه الإنسانية الناشئة عن الإرادة الحرة - بعد الروية والنظر على ما كان باعثه الغريز الحيوانية ، كان فى أعلى المراتب الأخلاقية ومن كان على العكس من ذلك فهو أخس من الحيوان غير الناطق

ويرى ابن باجه أن كل إنسان تتعلق أفعاله بإرادته الخاصة ، وهو لذلك يستطيع أن يوقف تيار شروره متى أراد ، وأنه من الواضح أنه لا يصل إنسان إلى غايته إلا بأفعاله ، وأنه لهذا مسئول عن كل شيء منها .

وفى الفصل الثالث :

تابع هذه السلسلة فقرر أنه ما دام أن أفعال الفرد هى التى تحقق غايته، وأن أمثل غايات المتوحد هى إدراك الأمور الروحية .

فقد وجبت معرفة هذه الأمور وأقسامها المختلفة — وهى الصور المحضة الخالصة من علائق المادة — والفكر المجردة المدركة بجميع قوى النفس .

أما أقسامها فأربعة :

الأول : صور الأجرام السماوية .

الثانى : العقل الإيجابى أو العقل المنبثق .

الثالث : المعقولات الهيولانية وسميت بذلك لصلتها بالهيولى .

الرابع الفكر الموجودة فى قوى النفس الثلاث التى هى : الحس — والمخيلة — والذاكرة .

وفى الفصل الرابع :

يقسم ابن باجه الأعمال الإنسانية — حسب ما يكون متلائماً مع الصور المتقدمة — إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول : ما كانت غايته الصورة الجسمية كالأكل والشرب ، واللبس ، وما شاكل ذلك ، وليست اللذة الحيوية هى المقصودة لذاتها من أفعال هذا القسم وإنما المقصود هو إتمام الصورة الجميلة التى لا بد منها للصور الروحية .

والقسم الثانى : ما كانت غايته الصور الروحية الشخصية الفردية .

وأفعال هذا القسم على أربع درجات :

الدرجة الأولى : هى ما كانت أفعالها متجهة نحو الصور المرتسمة فى الحس المشترك كمحاولة بعض الأفراد — تحت تأثير الغرور — تجميل الملابس الخارجية دون عنايتهم بالملابس الداخلية .

ولما لم يكن الحامل على هذه العناية هو اللذة الجسمية ، بل شىء آخر ، وهو الغرور الموجود فى ملكة الحس المشترك ، فقد اندرجت هذه الأفعال ضمن مراتب الروحانيات .

الدرجة الثانية : هى ما كانت أفعالها متجهة نحو الصور المرتسمة فى المخيلة ، وذلك مثل : التزين بالأسلحة بعيدا عن الحرب وميدان القتال .

الدرجة الثالثة : هى ما كانت أفعالها متجهة نحو المسرات الروحية وذلك مثل : الإجتماع مع الأصدقاء للسامرة ، والاشتغال بالأدب ، والشعر وبعض الألعاب الشيقة ، والعناية بجمال (المنزل ، واختيار الأثاث الفاخر) .

الدرجه الرابعة : هى ما كانت أفعالها متجهة إلى التكمل العقلى والخلقى كدراسة أحد العلوم بقصد الثقافة وحدها دون غرض مادى ، وكعمل الخير لأجل الخير دون انتظار لأية مكافأة .

أما القسم الثالث : فهو ما كانت غايته الصور الروحية العامة مثل الاتصال بالله ، والتأمل فى ملكوته ، وجلاله .

وأفعال هذا القسم هى أكمل الأفعال الروحية العامة وهى دون الغاية الأخيرة .

وفى الفصل الخامس :

يرى ابن باجه — بناء على ما تقدم — أن المتوحد يجب عليه أن يختار من كل درجة أسماها حتى إذا وصل إلى الغاية الأخيرة ، وهى إدراك العقول البسيطة ، والجواهر المجردة إدراكا ذاتيا ، صار واحدا منها ، فيبرأ من جميع الأفعال الجسمية ، وكذلك الأفعال الروحية غير اللائقة به وبذلك يكون جديرا بأن يطلق عليه اسم — الموجود الإلهى — .

وفى الفصل السادس والسابع معاً :

يسهب ابن باجه فى تحليل الصور الروحية ، والأفعال الملتئمة معها ، والغايات التى تتجه إليها مقررا أن هذه الغايات ليست مقصودة لذاتها ، بل هى وسائل إلى الغاية النهائية ، وعلى المتوحد أن يوحد جهوده للوصول إلى الغاية الأخيرة التى هى غاية الغايات .

وفى الفصل الثامن والأخير :

يبين المؤلف ما هى هذه الغاية الأخيرة ، وما هى الأفعال التى تساهم فى تحقيقها ، فيقرر أن هذه الغاية متحققة فى الصور العقلية ، وأن الأفعال التى تحقق اللحوق بها منحصرة فى اختصاص العقل ، وفى النظر ، إذ بالدراسة والتأمل يصل الإنسان إلى هذه الصور النظرية التى هى على الحقيقة — مثال المثال — فالإنسان إذا تأمل أفاض على العقل الفعال عقلا مكتسبا ، بل إنه يتصل بهذا العقل اتصالا تاما ، وإن بدت عليه أعراض متعددة ، فالإنسان بروحه أقرب الموجودات إلى العقل الفعال .

ومن كل ما تقدم فى تدبير المتوحد ، ندرك إدراكا واضحا أن ابن باجه ما كان يعنى بالعزلة الانقطاع عن الناس ، إنما يريد من الإنسان أن يظل متصلا بالجميع . غاية الأمر أن يكون دائما أمير نفسه ، وسيد شهواته وألا يحرفه

تيار رذائل الهيئة الإجتماعية ، بل عليه أن يتمركز فى نفسه ، شاعرا بقيمته الإنسانية الراقية مشرعا بقنن القواعد للمجتمع بدل أن ينماع فى هذا المجتمع .

وفى رأى ابن باجه أن كل إنسان يمكنه سلوك هذا الطريق ، ولا يمنعه من ذلك سوى استهانته بذاته ومسايرته للمجتمع المثقل باللذات والشهوات وهو يطالب الإنسان بأن يتولى تعليم نفسه بنفسه ، على أن الإنسان يستطيع بوجه عام أن ينتفع بمحاسن الحياة الاجتماعية دون أن يأخذ مساوئها فى ذلك .

ويمكن للحكماء أن يؤلفوا من أنفسهم جماعات صغيرة أو كبيرة - بل هذا واجب عليهم متى لقى بعضهم بعضا - فهم يكونون دولة داخل الدولة ، ويحاولون أن يعيشوا على الفطرة بحيث لا يتحتم وجود طبيب ولا قاض بينهم وهم يترعرعون كما يترعرع النبات فى الهواء الطلق من غير حاجة إلى عناية البستانى . وكذلك يتنكبون عن ملذات العامة ونزعاتهم الدنيئة ، وهم كالغرباء وسط الشواغل الدنيوية فى المجتمع .

ولما كانوا أصدقاء فيما بينهم فإن المحبة هى التى تقرر نظام حياتهم كلها ، ولما كانوا أحبابا لله وهو الحق ، فإنهم يجدون راحة نفوسهم فى الاتحاد بالعقل الأعلى الذى يفيض المعرفة على الإنسان ،

وياليت ابن باجه قال : فإنهم - أى الحكماء - يجدون راحة نفوسهم فى التقرب إلى الله بعمل الخير لأنه سبحانه هو الذى يفيض بالمعرفة على الإنسان وبخاصة أنه فيلسوف مسلم له أن يسير على نهج دينه لا أن يترسم خطوات أرسطو أو غيره فيقول : إن راحة نفوسهم - أى الفلاسفة - فى الاتحاد بالعقل الأعلى الذى يفيض المعرفة على الإنسان .

ولنا على كلام ابن باجه فى - تدبير المتوحد - ملحوظتين :

الأولى : أن المؤلف لم يذكر فى هذا الكتاب كيف يتصل العقل الإنسانى بالعقل الإيجابى العام حتى يستمد منه الإدراك وربما كان عذر ابن باجه فى عدم توضيح ذلك أن كتابه هذا لم يتم ، أو لعله أوضح ذلك فيما لم يصلنا من الكتاب - إن كان أتمه - .

الملحوظة الثانية : أن المتوحد وتدبيره على النحو الذى رسمه ابن باجه إغراق فى الخيال الفلسفى الذى يتعذر بل قد يستحيل تحققه فى واقع الحياة البشرية .

رسالة الوداع

ومن الكتب التى ألفها ابن باجه ، والتى يعنينا بحثها كتابه بعنوان : — رسالة الوداع — وقد ترجمت هذه الرسالة إلى العبرية فى أوائل القرن الرابع عشر الميلادى .

وسميت برسالة الوداع . لأن ابن باجه كان على وشك سفر طويل فكتبها لصديق من أصدقائه وهو على أهبة السفر خشية ألا يراه . وأراد بذلك أن يترك له آراءه إذا قدر لهما ألا يلتقيا .

وضمن ابن باجه هذه الرسالة أكثر آرائه الفلسفية وخصوصا ما كان منها مختصا بالعلم الإلهى — فى المحرك الأول فى الإنسان ، وعن الغاية الحقيقية — من وجود الجنس البشرى ومن العلم — وهى التقرب من الله ، والاتصال بالعقل الفعال الذى يفيض عنه .

ويضيف المؤلف إلى هذا كلمات قليلة عن النفس الإنسانية وهى فى غاية الغموض

ولابن باجه فى هذا الكتاب وفى غيره من كتبه آراء فى اتحاد النفوس أخذ بها ابن رشد من بعده . وكان لهذه الآراء من الأثر عند الفرق المسيحية ما جعل القديس [توماس الإكوينى] و [ألبرت الأكبر] يؤلفان كتبا خاصة لإبطالها .

ونجد فى هذه الرسالة كذلك نزعة واضحة إلى تقرير قيمة المعرفة ، والنظر الفلسفى ، فهو يعتبر أنهما وحدهما يؤديان بالإنسان إلى معرفة الطبيعة ويوصلانه — بمعونة من فوق — إلى معرفة نفسه وإلى الاتصال بالعقل الفعال .

وإنى لأعجب من ابن باجه عندما يلوم الغزالى لأنه يحاول أن يصل إلى الله بالأحوال الصوفية . زاعما أنه بذلك خدع نفسه، وخدع الناس ،وادعى أن الغزالى قد ترك التفكير العقلى حين قال فى كتابه (المنقذ من الضلال): (إنه بالخلوة ينكشف للإنسان العالم العقلى ، ويرى الأمور الإلهية فيلتذ لذة كبيرة) .

ولو دققنا النظر فيما قاله الإمام الغزالى لوجدنا أنه لايهمل العقل ولا يغفل قدره ولا يقلل من شأنه . فهو يبين أن الإنسان فى خلوته سيعمل فكره وسيتدبر فى ملكوت الله ، وفى خلق السموات والأرض مع طاعته لله وقربه منه . فعن طريق هذه الخلوة التى يتدبر ويتفكر فيها يفيض الله عليه بالمعرفة فينكشف له العالم العقلى ويرى الأسرار الإلهية والأمور الربانية التى يلتذ بها لذة كبيرة .

ثم إن ابن باجة قال فى رسالة الوداع ماخلاصته : (إن تقرير قيمة المعرفة ، والنظر الفلسفى يؤديان بالإنسان إلى معرفة الطبيعة ، ويوصلانه — بمعونة من فوق — إلى معرفة نفسه وإلى الاتصال بالعقل الفعال) . فهو يرى أن الإنسان عن طريق المعرفة والنظر — بشرط وجود معونة له من فوق — يستطيع أن يصل إلى معرفة نفسه ، والاتصال بالعقل الفعال وأظن أن هذه المعونة هى : — الإلهام الإلهى — الذى قال به الغزالى . فلم عاب عليه ونهاية طريقهما واحدة ؟؟

سابعاً : مذهب ابن باجه

يظهر لنا من الفقرات المقتضبة التى نقلها لنا الأستاذ (مونك) عن (موسى الناربونى) أن ابن باجه كانت له آراء هامة فى العقول والنفوس الفلكية ، وفى قوى النفس البشرية وملكاتها . وفيما أسلفناه من آرائه فى كيفية وصول المتوحد إلى الغاية العليا . ولكن تفاصيل هذه الآراء – مع الأسف قد فقدت ، ولم يبق منها مايسمح لنا بأن نقرر بوضوح له رأياً خاصا فى تلك النظريات الخطيرة مما جعل البعض من مؤرخى الفكر يتهم مذهب ابن باجه لأول وهلة بأنه مضطرب .

والحقيقة أن كثيراً مما كتبه ابن باجه فى هذه الأمور كان غير واضح المعالم منذ كتابته له ، وليس أدل على ذلك من أن ابن طفيل وابن رشد قد اتفقا على أن آراء ابن باجه فى العقول مظلمة وغير مستوفاة .

وهذا لايجعلنا نغفل ماله من آراء جديرة بالتقدير فى الفلسفة ، وفى المنطق ، وفى الأخلاق . وفى غير ذلك ويبدوا أنه كان تلميذا وفياً للمعلم الثانى (الفارابى) وذلك أنه فى أكثر آرائه الفلسفية لايكاد يختلف عن مذهب الفارابى بل إن آراءه فى الطبيعة ؛ وفيما وراءها متفقة فى جملتها مع ماذهب إليه المعلم الثانى .

يقول دى بور فى ص ٣٦٩ من كتابه – تاريخ الفلسفة فى الإسلام . (ونادراً مايبعد مذهب ابن باجه فى كتبه المنطقية عن مذهب الفارابى ، بل إن آراءه فى الطبيعة وفيما بعد الطبيعة متفقة فى جملتها مع ماذهب إليه المعلم الثانى – والشيء الوحيد الذى قد يكون له بعض الشأن هو طريقته فى بيان مراتب تكامل العقل الإنسانى ومبلغ الإنسان فى العلم والحياة) .

ويجمل فلسفة ابن باجة موجود فى كتابه – تدبير المتوحد – كما أنه فى

كتاباته المنطقية يمس نظرية المعرفة مسا خفيفا فيقول فى ص ٤٤ من — تدبير المتوحد — (الأمور الموجودة لشىء — ما — فى الاعتقاد إما صادقة ، وإما كاذبة ، وإما بالذات وإما بالعرض ، ، وإما يقينية ، وإما مظنونة ،

وظاهر عند من له بصر بصناعة المنطق أن اليقينية إنما تكون صادقة ضرورة وأما المظنونة فقد تكون كاذبة أو صادقة ، ونحن فيما نحن بسبيله نجعل ما بالعرض فى المظنونة الصادقة . والصور الروحية — كيف كانت — قد يكذب بها الإنسان ، وقد يصدق . لأن الحس قابل لأن يكذب ولأن يصدق .

رأى ابن باجه فى فلسفة ماوراء الطبيعة(١)

كان ابن باجه بارعاً جداً فى الرياضيات ، وبخاصة فى الجبر ثم فى الطبيعيات ، ولكنه لايعالج الرياضيات والطبيعيات معالجة مستقلة ، لأن اهتمامه الأول إنما هو بالإلهيات - التى هى ماوراء الطبيعة - .

لذلك فهو يستعين بالرياضيات ، والطبيعيات على توضيح آرائه فيما وراء الطبيعة .

(١) يرجع فى هذا إلى كتاب تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون د/ عمر فروخ فى الحديث عن ابن باجه .

الموجودات والحركات عند ابن باجه

يرى ابن باجه أن الموجودات، والحركات غير متناهية، ويوضح ذلك بادئاً بالموجودات فيقول: (إن الموجودات تسمى المعدودات لأنها كثيرة العدد. أو متعددة الأشخاص وهى تنقسم إلى قسمين عامين:

القسم الأول: المعدودات أو الموجودات ذوات الأحجام. أى كل ماله طول وعرض وعمق.

القسم الثانى: المعدودات أو الموجودات من غير ذوات الأحجام وهى عموما الأمور المعنوية مطلقا كالكرم، والشرف، والعلم، وغير ذلك من أنواع الحركة، فهذه الأمور يدركها العقل مجردة من عنصر الزمان، والمكان. فالحرب - موجودة ومعقولة - مطلقة ليس لها - حيز معين، ولا زمان خاص بها.

فقد تكون الحروب فى مكان ثم تنتقل إلى آخر فى أى زمان فالحروب ليس لها مكان بعينه تقوم فيه، وليس لها زمان بذاته لاتتعداه إلى زمان آخر. ومثل ذلك الشرف، والكرم، والعلم، وسائر - المعقولات - من أسماء المعانى.

والحركات عند ابن باجه أيضا نوعان:

النوع الأول: يعود إلى الحوادث المفردة كانتقال الأجسام، وتحرك النبات. ومشى الإنسان. فهذه كلها حوادث متقطعة تقع بين حدين من قياس الزمن.

والنوع الثانى: الحركة المطلقة التى تدفع هذه الأجسام، وتدبر الكواكب وهى دائمة خالدة ليس لها بدء، ولا ينتظر أن يكون لها نهاية.

والحركة الدائمة أشرف من الحركات المنقطعة والأجسام التى تتبدى فيها الحركة الدائمة أشرف من الأجسام التى تتبدى فيها الحركات المنقطعة.

والحركة الدائمة تكون عادة مستديرة أو تكون مستقيمة ولكنها خالدة.

وبرهان ابن باجه على أن الحركة المطلقة دائمة برهان رياضى هندسى فهو يقول : (إن الأجسام التى نراها فى عالمنا لم توجد رأسا ، ولا ابتداء فى الأماكن التى هى فيها الآن فكل جسم إذن يجب أن يكون قد انتقل إلى مكانه الحاضر من مكان سابق ، وكذلك يجب أن يكون قد انتقل إلى مكانه السابق من مكان آخر سابق عليه ، وهلم جرا .

وهكذا لا يمكن أن نفرض للحركات بدءاً فهى من أجل ذلك أزلية من جهة الماضى — أما من جهة المستقبل فهى أيضا أبدية . وذلك لأن كل خط يمكن أن يمتد أبداً إلى مالا نهاية . إن قولنا : هذا الخط يمتد من (أ) إلى (ب) . يدل على أن (ب) فاصل بين امتدادين . وأن وراء (ب) مسافة أخرى ، فإذا نقلنا (ب) إلى ما وراء مكانها الذى هى فيه فكأننا نقلنا هذا الحد الفاصل مسافة جديدة ، وما دام كل مكان جديد على هذا الخط هو فاصل جديد بين مسافتين ، فالمفروض أن هذا الخط لا يتناهى وهذه الحركات الدائمة من جهة الأزل والأبد معا يسميها ابن باجه — المتصلة من جهة الزمان —

ولا يفهم من الكلام ابن باجه بأن الحركة المستمرة للأشياء تكون فى دائرة أو فى استقامة وفقط ، بل يراد بها أيضا الحركة المعنوية كالنسل فمثلا : وجود محمد دليل على وجود أبيه ، ثم إن وجود أبيه دليل على وجود جده ، وهكذا إلى ما لانهاية من جهة الأزل الذى هو الماضى ، أما من جهة المستقبل فإن الإنسان كإنسان وليس أشخاصا . يمكن أن يكون له نسل

بلا نهاية أيضا . فيمكن أن يوقف بعض الأفراد أنفسهم فى زمن من أزمنة التاريخ عن النسل ولكن فى الإنسان قوة دائمة للنسل باعتبار أنه إنسان أو موجود حى على الأقل .

وهنا يخلص ابن باجه إلى الموازنة بين الدوامين، دوام الحركة من جهة الاستمرار إذ هى لا تتوقف ولا تنقطع ودوام النوع الإنسانى من جهة التكثر أى من جهة كثرة أفراده كثرة لا حد لها ، ولهذا يقول :

(وظاهر أن ما توجد أجزاؤه واحدا بعد واحد كالإنسان فيوجد الجد ثم الأب ثم الابن ثم الحفيد وهكذا . الخ .

يضاهى بهذا النظام ماهو أبدى ، وإن التكثر يقوم له مقام الدوام)(١).

ولا أدرى على وجه اليقين ماذا يعنى ابن باجه بقوله : إن الحركة الحقيقية المطلقة سواء كانت مستديرة أو مستقيمة ، والحركة المعنوية كالنسل مثلا . حركتان أزليتان أبديتان .

فإن كان يعنى بأزليتهما وأبديتهما أنهما لا أول لوجودهما أصلا ، ولا انتهاء لها أبدآ فهو بذلك قد جانبه الصواب وخانه التوفيق . لأن هذه صفات الخالق الأوحد الموجود وجودا ذاتيا أزليا بلابداية ، والباق أبدا بلا نهاية .

ونحن نقول بعدم دوام الحركة المطلقة حقيقية كانت أو معنوية دواما أزليا أبديا بهذا المعنى — إن كان يريده ابن باجه وبرهاننا على ذلك هو عينه برهان ابن باجه الرياضى الهندسى. فهو يقول: إن الأجسام التى نراها فى عالمنا

(١) د/عمر فروخ تاريخ الفكر العربى ص ٦١٠ والتى بعدها.

لم توجد رأسا ولا ابتداء فى الأماكن التى هى فيها الآن. ونحن نسلم لهذاك وعلى ذلك فكل جسم قد انتقل إلى مكانه الحاضر من مكان سابق. وكذلك يجب أن يكون قد انتقل إلى مكانه السابق من مكان آخر سابق عليه وهلم جرا ، فإن امتد ذلك فى الأزل إلى ما لانهاية أو فى الأبد إلى مالانهاية كان تسلسلا باطلا لأنه ممتنع عقلا إذ العقل السليم يأباه . كما أنه لا يوصل إلى نتيجة إيجابية ولو قلنا . إن الحركة المطلقة مستديرة وهى دائمة عند ابن باجه أيضا . قيل له : إلو ظلت الحركة دائرة اكان ذلك باطلا أيضا لأن الدور هو الآخر ممتنع عقلا وأيضا لا يوصل إلى نتيجة إيجابية .

وإذا ثبت بطلان دوام التسلسل وبطلان دوام الدور تأكد عدم دوام الحركة المطلقة دواما أزليا أبديا إلى ما لانهاية لأنها مخلوقة وكل مخلوق له بداية وله نهاية وهذا ما نقوله، وما نخالف به ابن باجه فى رأيه.

كما أننا لا نوافق ابن باجه أيضا فى قوله: بأزلية . وأبدية الحركة المعنوية التى هى كالنسل - إن كان يعنى بأزليتها أنه لا أول لوجودها ، وبأبديتها أنه لا نهاية لها أبدا - لأنه يوقن بأن الجنس البشرى له أول ، ولا بد وأن تكون له نهاية .

إذن فهو ليس أزليا ولا أبديا بمعنى أنه لا يتناهى ، ولقد أكد ذلك ابن باجه ذاته فى مكان آخر فقال : (إن الموجودات قسمان، متحرك وساكن والمتحرك جسم متناه ، وهو متحرك حركة أزلية(١)، وهذه الحركة الأزلية لا يمكن القول بأنها من ذاته لأنه متناه)(٢) .

---

(١) وأنا أخالف ابن باجه فى هذه الجملة.

(٢) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة د/ محمد عبد الهادى أبو ريده ص ٣٦٩

فهو يؤكد على أن الجسم متناه . وإذا كان متناهيا فلا بد وأن تكون الحركة التى حركته متناهية .

ولو سلمنا جدلا ـ بأن الحركة أزلية ، فهو يؤكد فى مكان آخر بأن الحركة التى لا تتناهى لا يمكن أن توجد من ذاتها ، ولا بد وأن نردها إلى قوة لا تتناها أو إلى موجود أزلى .

فإن كانت دائمة بدوام هذا الموجود الأزلى اعترضنا عليه بقولنا : ما هو هذا الموجود الأزلى ؟ هل هو الله ، أو العقل اللانهائى ـ كما يطلق عليه ـ؟ فإن كان الموجود الأزلى هو الله انتفى أن تكون الحركة معه أزلية أبدية بمعنى لا أول ولا آخر لوجودها وإلا شاركت الله فى ذلك . وتكون ـ والحالة هذه ـ خالقة لا مخلوقة .

وإن كان للوجود الأزلى هو العقل اللانهائى . نقول له : ماذا تعنى بالعقل اللانهائى . إن كنت تريد به الله . فقد ثبت انتفاء أزلية ، وأبدية الحركة معه لأنها مخلوقة .

وإن كان هذا العقل اللانهائى ـ كما يقال ـ مخلوقا . فكيف تحتاج الحركة إليه وهو مخلوق وهى مخلوقة ، وهو أزلى وهى أزلية ولم احتاجت هى إليه ولم يحتج هو إليها ؟ ولماذا أوجدها هو ولم توجده هى ، أو على الأقل لم لم توجد نفسها مع أنها أزلية مثله ؟

وكل ذلك لم يحدث . بل الذى حدث أن العقل اللانهائى أوجدها بلا مرجح يرجح إيجاده لها . ونكون بذلك قد رجحنا شيئا بلا مرجح ، وهو باطل .

فبطل ما أدى إليه وهو : أن العقل اللانهائى أوجد الحركة وهى لانهائية ويكون موجدها الله سبحانه وبذلك تكون لها بداية ونهاية فتكون متناهية .

كل هذا يوصلنا إلى ماتقول به وهو أن الحركة ليست أزلية ولا أبدية بمعنى أنها لاأول لوجودها ولا انتهاء لها لأن عدم الأولية وعدم الانتهاء من صفات الله عز وجل .

وإن كان ابن باجه يعنى أن الحركة أزلية بمعنى أنها أول ماأوجده الله، وأبدية بمعنى أنها آخر مايكون وجودا مما خلقه الله . فلا مأخذ عليه فى ذلك

وأظنه يريد هذا المعنى الأخير إذ هو يقرر أن الحركة المطلقة دائمة لأن الأجسام التى نراها فى عالمنا لم توجد ابتداء فى الأماكن التى هى فيها الآن ، بل وجدت فى أماكن قبلها إذن هو يربط الحركة المطلقة الدائمة بالأجسام والأجسام لها بداية وإن كانت موغلة فى الأولية ، كما أن لهذه الأجسام نهاية وإن كانت موغلة فى الأبدية .

وكذلك الحركة المعنوية كالنسل لها بداية وإن كانت موغلة هى الأخرى فى الأولية ، ولها نهاية وإن كانت ممتدة إلى نهاية الآباد .

ومما نأخذه على ابن باجه أيضا أنه بعد أن بين الموجودات وأقسامها ، والحركة وأنواعها قال بوجود موجود أزلى لا يتناهى وهو عنده العقل الفعال يؤكد ذلك كلامه الذى ذكرنا بعضه سابقا ونذكره هنا متكاملا لتصفح به الرؤية إلى مذهبه بقول ابن باجه : إن الموجودات قسمان . متحرك وساكن والمتحرك جسم متناه، وهو متحرك حركة أزلية ، وهذه الحركة الأزلية لا يمكن القول بأنها من ذاته لأنه متناه ، وهى غير متناهية فلا بد فى تعليل هذه الحركة التى لاتتناهى من أن نردها إلى قوة لاتتناهى وإلى موجود أزلى أعنى إلى العقل) .

ويعلل ابن باجه لرأيه هذا فيقول :

وعلى حين أن الأجسام ، أول الكائنات الطبيعية تتحرك بمؤثر خارج

عن ذاتها ، وأن العقل - مع أنه متحرك - يمد الجسم بالحركة فإن النفس تتوسط بين الجسم والعقل ، وهى متحركة بذاتها ، ولم يجد ابن باجه - كما لم يجد سلفه الفارابى - صعوبة فى القول بالعلاقة بين ماهو نفسى روحى ، وماهو جسمى مادى طبعى . أما المسألة الكبرى عنده فهى علاقة العقل بالنفس فى الإنسان)[1] .

وما كان يجدر بفيلسوف مسلم كابن باجه يعلم من قبل الشرع أن الموجود الأزلى اللانهائى هو الله رب العالمين ، وير كن إلى القول بالعقل اللانهائى

وأرى أن ابن باجه متخبط فى أقواله ، فتارة يجعل العقل هو المحرك ، وأنه أزلى ، وتارة أخرى يجعله متحركا ، ويجعل النفس ذاتية الحركة . وكأنها بذلك تمد العقل بالحركة ، مع أن العقل - كما قال عنه ابن باجه - هو المحرك ، ولم كل هذا التخبط ؟ أما كان الأجدر به أن يقول بأن العالم كله موجود بعد أن لم يكن ، وأن موجده هو الله الذى لايجوز البحث عن ذاته ، ولا عن حقيقتها وأنه ليس بشرط أن يوجد اتصال مادى بين الموجودات وموجدها وأن قدرة الله قادرة على أن تقول للشىء كن فيكون ؟ .

---

(١) دي بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة د/ محمد أبو ريده ص٣٦٩

الصورة والمـــادة ومراتب الوجود

عند ابن باجه

رأى ابن باجه فى الصورة والمادة مزيج من رأى أرسطوا ، ومن رأى أفلاطون .

فمن أسس مذهبه القول بأن الهيولى ، أو المادة لا يمكن أن توجد مجردة عن صورة — ما — وهو لهذا الحد — أرسطوطاليسى .

أما الصورة فقد توجد مجردة عن الهيولى ، بل يوجب ابن باجه أن توجد الصورة بريئة من المادة ، وإلا ما استطعنا أن نتصور إمكان أى تغير لأن التغير إنما يكون ممكنا بتعاقب الصور الجوهرية ، ولاستحال علينا أيضاً أن نتخيل المادة تنقلب فى الصور المختلفة إذ كيف يمكننا أن نتخيل مادة تلبست فى الأزل بالصورة لو لم يكن هناك صور مجردة تقبل تلبس المادة بها .

— وبهذا نراه أفلاطونيا .

وابن باجه لا يهتم بالمادة ، ولا بالصورة المتلبسة بها لأنهما لا تليقان بالغرض الذى قصده .

ولـكل جسم عند ابن باجه ثلاث صور :

١ — الصورة الروحية العامة — وهى الصورة العقلية .

٢ — الصورة الروحية الخاصة .

٣ — الصورة الحسية .

ولنضرب لذلك مثلا . وليكن الإنسان .

فالإنسان كجنس عام هو الصورة الروحية العامة .

وهذه هى الصورة الأولى ، وهى المعقولات الكلية .

والصورة الثانية كأن نتصور لإنسان ابنا فتدرك القوة الذاكرة عندنا الأبوة والبنوة . والصلة بينهما ، ثم ترسم هذه الصورة — بعد أن ندرك معناها — فى القوة المتخيلة عندنا ، وهذه صورة روحية خاصة ، ثم بعد ذلك نراها حاصلة فى الحس المشترك ، ونرى الولد ، أو أباه ، أو هما معاً .

والصورة الثالثة . الصورة الجسمية التى تظهر عليها الأجسام كما تتراءى لنا . مثل أن نرى — مثلا : أحمـــد ، وعلياً وإبراهيم ، وغيرهم من بنى الإنسان على صورهم الإنسانية بدون أن نربطهم بآبائهم أو أبنائهم .

والصورة الأولى ، والثالثة واضحتان تمام الوضوح عند ابن باجه ، أما الصورة الثانية وهى الروحية الخاصة ، فهى عنده أقل وضوحاً من النوعين الأول والثالث .

كما يرى ابن باجه أن الصورة الروحية الخاصة . وهى الصورة الثانية ، لها ثلاث مراتب[1] جديدة .

أولها : وجود معنى الصورة فى القوة الذاكرة .

ثانيها : رسم الصورة فى القوة المتخيلة .

ثالثها : جسم الصورة الحاصل فى الحس المشترك .

---

(١) وأرى أن للصورة الروحية الخاصة لها مرتبتان فقط ، أما الثالثة فإنها تدل على الصورة الجسمية التى تظهر عليها الأجسام كما نراها .

والأمثلة على الصور الروحية الخاصة كثيرة ، منها :

— كما قلنا . الصورة الناتجة من صلة الوالد بولده، ومنها الصورة الناتجة من صله السبب بالمسبب عنه ، أو الصورة المتخيلة عند ذكر فضائل النفس وخصائصها كالتودد ، والعبوس ، والعلوم ، وحسن الرأى ، والغنى ، والغيرة ، ونحو ذلك .

ويرى ابن باجه بأن هذه الصور تقوى بالاكتساب وتتفاوت قوة وضعفا بين فرد وآخر ، وبين شعب وشعب(١) .

وهذه الصور من أدناها إلى أعلاها تؤلف سلسلة ، والعقل الإنسانى يجتاز فى تكامله مراحل تقابل تلك السلسلة حتى يصير عقلا كاملا ، ويتصل بالعقل الفعال .

وواجب الإنسان هو : أن يدرك الصور المعقولة جميعاً فيدرك أولا الصور المعقولة للجسميات : ثم التصورات النفسية المتوسطة بين الحس ، والعقل ، ثم العقل الإنسانى ذاته ، ثم العقل الفعال الذى فوقه ، ثم ينتهى إلى إدراك عقول الأفلاك المفارقة .

والإنسان بعروجه فى درجات متتالية ، وترقيه من الجزئى والمحسوس يصل إلى ما هو فوق طور الإنسان وإلى ماهو إلهى يرشد الإنسان . والذى فى هذا العروج هو الفلسفة ، أو معرفة الكلى التى تحصل من معرفة الجزئيات والنظر فيها ، ولكن بشروق نور العقل الفعال من أعلى(٢) .

---

(١) د/ عمر فروخ تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون ص٣١١ والتى بعدها بتصرف .

(٢) دى بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة د/ أبو ريده ص ٣٧٠ بتصرف .

وأرى أن هذا تخبط آخر لابن باجه، فهو عندما يقول :

إن الإنسان يستطيع أن يتصل بالعقل الفعـــال عن طريق الفلسفة أو معرفة الكلي التي تحصل من معرفة الجزئيات والنظر فيها ، وكما يحكى عنه ابن طفيل في كتابه — حي بن يقظان ، ص ٥ ، ٦ فيقول :

(كان ابن باجه يقول : إن الاتصال — أي بالعقل الفعال — رتبة ينتهي إليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري) عندما يقول هذا ،نجده بعد ذلك مباشرة يقول :

ولكن — أي لا يستطيع أن يتصل بالعقل الفعال إلا — بشروق نور العقل الفعال من أعلى . إذ الفلسفة وحدها ، وإعمال الفكر ، والنظر في الجزئيات لا يوصل إلى الاتصال بالعقل الفعال لن يتم ذلك إلا - إذا أشرق نور العقل الفعال على الإنسان المفكر .

فلم عاب ابن باجه على ما ذهب إليه الغزالي وأهل الولاية من أن انكشاف الأمور الإلهية . والاتصال بالملأ الأعلى يكون بالإلهام الإلهي ، الذي يحدث التذاذا عظيما . ويحمل ابن باجه على هذا الالتذاذ بقوله : إن هذا الالتذاذ هو للقوة الخيالية ، وكل إحساس أو تخيل إذا قيس بمعرفة الكلي ، أو اللامتناهي فهو معرفة خادعة .

ثم يقول : (وعلى هذا : فالعقل الإنساني يصل إلى كماله بالمعرفة العقلية لا بالخيالات والأحلام الصوفية الدينية التي لا تبرأ من شوائب الحس . والنظر العقلي هو السعادة العظمى ، لأن كل معقول فهو غاية لذاته) .

أقول : لم عاب ابن باجه على أهل الولاية لما قالوا :

بالإلهام الإلهي : علما بأنهم قالوا : إن الإلهام يأتي السائر على نهج الشرع الذي يدخل الخلوة ويعمل فكره في ملكوت ربه ، ثم يداوم على ذلك .

بعدها يظهر الإلهام الإلهى على هذا السالك فيصل إلى غايته الروحية ،وكماله البشرى ؟؟؟

كما آخذ على ابن باجه فى هـــذا المقام أنه اعتبر الفلسفة أو النظر فى الجزئيات للتوصل منها إلى معرفة الكلى اعتبر أن ذلك يوصل إلى الغاية المنشودة ، فكأنه بذلك ينكر النبوة ، أو على الأقل لا يأبه بها ، ويقلل من شأنها لأن الإنسان مادام يستطيع أن يصل إلى غايته عن طريق الفلسفة والنظر فلا حاجة إذن للنبوة ولا للأنبياء .

وآخذ عليه أيضا قوله : إن الإنسان بالفلسفة والنظر يستطيع أن ينتهى إلى إدراك عقول الأفلاك المفارقة فهو بذلك يقحم العقل البشرى فيما هو فوق قدراته . وإدراكه لهذه الأشياء لا يكون إلا من طريق السمعيات التى أتى بها الوحى الإلهى والشريعة الربانية .

* * *

العقل والنفس عند ابن باجه

على ضوء ماتقدم من كلام ابن باجه عن العقل والعناية به . نجد أن البحث فى العقل هو العنصر الأساسى فى مراتب الأهمية عنده .إنه يبين أن المعرفة الصحيحة تكون بالعقل والمعرفة المطلقة تكون بالعقل ، والسعادة تنال بالعقل ، والأخلاق مبنية على العقل ، والعقل صادق فيما يعرف ، والإنسان يستطيع أن يعرف بعقله كل شىء من أدنى دركات الوجود (المادى) إلى أعلى درجات الوجود (الإلهى) والأساس الذى يبنى عليه ابن باجه هذا النوع من التفكير الفلسفى أساس مادى .

فالعقل عنده يعرف كل الأمور من تلقاء نفسه لا بتأثير روحى عليه من الخارج (كما يزعم المتصوفة)(١) .

على أن ابن باجه لايزال يعتقد بأن فى العالم عددا من العقول . العقل الإنسانى ، والعقل الفعال ، والعقل الكلى (عقل الإنسانية جمعاء) .

وهو يرى أن العقل الفعال هو الذى يؤثر فى العقل الإنسانى . فينقل إليه المعارف والعلوم ، ثم يقول : إن المعارف تعود بعدالموت إلى العقل الفعال

وعلى رأيه ، فلا يمكن قبول القول القائل ببقاء العقول الإنسانية الجزئية بعد هذه الحياة .

أما النفس . فلها عند ابن باجه ست مجموعات من القوى :

١ — القوى الفكرية .

---

(١) على حين أنه قال قبل ذلك : إن العقل لايستطيع وحده إدراك الأشياء إلا بشروق نور العقل الفعال عليه من أعلى .

٢ — القوى الروحية .

٣ — القوى الحساسة .

٤ — القوى المولدة .

٥ — القوى الغاذية التى تغذى الجسد كالأكل مثلا .

٦ — القوى الاسقسطية وهى (كسقوط الجسم من مكان مرتفع وكتأثره بالحس والحرارة . وهذه الأخيرة إما اضطرارية ، وإما اختيارية .

والقوتان : الغاذية ، والاسطقسطية يطلق عليهما معا ما يسمى بالقوى الطبعية ، ويغلب عليهما الاضطراب ، ولكن على درجات متفاوته ، فسقوط الأجسام ، والشعور بالحرارة . اضطرارى محض . أما الغذاء فليس اختياريا أصلا ، ولا اضطراريا صرفا ، والبصر مثلا أقرب إلى الاختيار ، والقوة الفكرية تكون بالاضطرار ولولا ذلك لاستطاع الإنسان أن يمسك عقله عن التصور والتصديق ، ولكنه لا يستطيع .

وابن باجه يتكلم عن القوى الطبعية كلاما مقتضبا فيذكرها عرضا ، وفى غاية الإيجاز ، ولا يهمه من قوى النفس إلا القوة الفكرية ، والقوة الروحية لأنهما غرضه من بحوثه كلها ، ولا يهمه منهما إلا ما يتصل بالسلوك الإنسانى .

كما يرى ابن باجه أن النفس الإنسانية التى تدرك الجزئيات بتخيلها لها على نحو يجمع بين الإحساس والتعقل ، والتى يتجلى وجودها فى شهوات وأفعال متنوعة . هذه النفس قد تستطيع البقاء بعد الموت وتلقى ما تستحقه من ثواب أو عقاب(١)

(١) دى بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة د/ أبو ريده ص ٣٧١

ونظرية اتحاد النفوس التى دخلت فى العالم النصرانى فى القرون الوسطى باسم : (نظرية ابن رشد) كانت موجودة عند ابن باجه ، وهى وإن لم تكن قد اتضحت ، وتحددت تماما فهى على كل حال أوضح مما عند الفارابى(١)

(١) نفس المرجع والصفحة .

نظرية المعرفة عند ابن باجه

يرى ابن باجه أن المعرفة تكون بالنظر العقلى وحده وطريقها عنده الحواس ، فكل مانعرفه يجب أن يكون قد مر بحواسنا فعلا ، أو أن يكون قد مر بحواسنا شىء يشبهه ، ويقوم مقامه .

فالصور الروحية لشىء — ما — تحصل فى الذهن إذا كانت قد مرت يوما — ما — بحواسنا هى أو شبيهها ،

فالمعرفة اليقينية تحصل إذن إما بالحس أو بالقياس . أى بقياس مالا نعرف على مانعرف وهكذا يرى أنه لا يمكن أن توجدالصور فى الذهن خلوا من الحس لأن هذه الصورة الذهنية تكون دائما مؤلفة من صور مرت بالحس المشترك بعد أن تكون قبل ذلك قد مرت بالحواس .

وهذا قريب جداً من رأى ابن حزم فى المعرفة بالبديهةالمبنية من قرب أو من بعد على الحواس

وهناك أمور نعرفها بحاسة واحدة،وأمورأخرى لانستطيع أن ندركها إلا بجملة حواس .

فمثلا (اللون) نعرفه بالعين وحدها . (والصوت) ندركه بالأذن وحدها .

أما (الحياة) مثلا . فإننا أحيانا لانستطيع أن نعرف حياة إنسان ما إلا إذا رأيناه ثم لمسنا جسمه ، ثم استمعنا إلى نبضات قلبه .

والحواس تخدع بلا ريب . فإذا كان الإنسان مريضا ، أو كان صحيحا ولكنه متعب أو جائع ، أو خائف ، أو ينام فى مكان قليل النور . فإنه يحس بما يحيط به حسا غريبا ، فيرى الأشياء على غير حقيقتها

ولا ريب فى أن تخيل الأشياء تخيلا مطلقا من غير أن تكون تلك الأشياء قد مرت بحواسنا من أسباب الخداع . والصور التى تعتمد على الخيال المحض ، ولا تكون قد مرت بالحواس . أكثرها كاذب .

والخداع لا يأتى من الحواس وحدها بل يأتى من القوة الفكرية أيضا فإن القوة الفكرية تخطىء أحيانا من ذلك – مثلا – أن يعرف الإنسان شخصين ، فإذا اتفق أن رأى أحدهما مرة ظن أنه الآخر ، ومن المشهور أيضاً أن الإنسان يخطىء فى حل الأعمال الحسابية وفى تقدير المساحات ، وتدبير أموره مما يدل على أن للفكر يخطىء أحيانا .

ويقول الدكتور / محمد غلاب ماخلاصته :

(طبع ابن باجه الفلسفة العربية فى المغرب فى (نظرية المعرفة) بطابع جديد يختلف تمام الإختلاف عن الصابع الذى كان الغزالى قد طبعها به فى المشرق ، وذلك أن الغزالى أكد على أن الإلهام ، والكشف أهم ، وأوثق مصادر المعرفة .

أما ابن باجه فقد قرر أن الفرد يستطيع أن يصل إلى نهاية المعرفة ، ويندمج فى العقل الفعال إذا تخلص من رذائل المجتمع ، وانفرد بنفسه ، واستخدم قواه العقلية فى تحصيل أكبر قسط ممكن من الثقافة ، والعلم ، وغلب الناحية الفكرية فى ذاته على الفكرة الحيوانية (كما أسلفنا عند تحليلنا لكتاب – تدبير المتوحد –)

وبينا رأينا فى تضارب كلام ابن باجه هناك .

ولأن الغزالى جعل الكشف والإلهام أهم وأوثق المصادر للمعرفة . فقد هاجمه ابن باجه فى كتابه (رسالة الوداع) مهاجمة عنيفة ، ورماه بأنه سلك فى كتابه : (المنقذ من الضلال) سبيلا خيالية سخيفة . فضل ،

وأضل كل من انساقوا وراءه فى هذا السراب الذى أوهمه بأن التصوف قد فتح أمامه باب العلم العقلى ، فرأى فيه حقائق سماوية ، وأحس عند رؤيتها بسعادة إلى آخر مايزعم)(١)

وابن باجه وإن كنت أجده متخبط الرأى فى نظرية المعرفة حيث قال :

(إن الإنسان يستطيع أن يرقى إلى أعلى المراتب فى المعرفة بالنظر العقلى وحده) .

ثم هو فى موقف آخر يقول ماخلاصته :

(إن الإنسان يستطيع أن يصل من معرفة الجزئيات والنظر فيها إلى الكلى بشروق نور العقل الفعال من أعلى) .

فإنى فوق ما آخذه عليه من هــــذه الناحية . آخذ عليه حملته القاسية على الإمام الغزالى لمجرد أن له رأياً يخالف رأيه فى نظرية المعرفة .

وإنصافاً للحق فإن هذه المهاجمة غير كريمة لأن لــكل إنسان عاقل متزن ملتزم أن يقول رأيه فى حرية ، وصراحة دون أن يهاجم غيره أو يحتقر رأيه .

وكم كان حزنى عميقا عندما هاجم (الفتح بن خاقان) ابن باجه فى كتابه (قلائد العقيان) . مهاجمة شرسة ، ووصفه بأنه (قذى فى عين الدين ونكبة على المؤمنين ويحتقر كلام الله ، ولا يكترث لأمور الشرع ، ويفضل الشر على الخير وإن فى آرائه كثيرا من الهوس والجنون)

---

(١) الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص ٣٧ والتى بعدها

فهل يريد ابن باجه أن يثبت لنا عن طريق مهاجمته للغزالى وآرائه أن الفتح بن خاقان كان على حق فيما قاله عليه ؟

أو على الأقل لم يكن كثير التجنى عليه ؟

مع أنى على يقين من أن هذه الأساليب ليست من أخلاق العلماء فضلا عن عمالقة الفكر من الفلاسفة الإسلاميين .

السعادة والخلود عند ابن باجه

يرى ابن باجه أن السعادة والخلود يحصلان فى هذه الحياة الدنيا ، وليس فى الآخرة لأنه يذكر الخلود والسعادة ذكراً كثيرا ولكنه لايتكلم عن المعاد أبدا ، ومرد السعادة التى هى طريق الشعور بالخلود يكون إلى خير أعمال الإنسان المقصودة والتى يكون مختارا فيها غير غافل عن حقيقتها .

أما أعماله غير المقصودة ، والتى تأتى اتفاقا بدون قصد ، أو أعماله التى يكره على عملها ، أو أعماله التى يعملها وهو غافل عن حقيقتها جاهل بها ، فهذه لاقيمة لها .

والأعمال المقصودة التى توجب السعادة . ويكون بها الخلود قسمها ابن باجه إلى ثلاثة أنواع :

النوع الأول : الأعمال التى بها رفاهية البدن ولذته .

النوع الثانى : الأعمال التى تحدث انفعالا فى النفس .

النوع الثالث : الأعمال التى يعملها الإنسان مراقبا فيها ربه .

أما النوع الأول وهى الأعمال التى بها رفاهية البدن ، ولذته كالطعام اللذيذ ، واللباس الفاخر ، ويدخل فى ذلك السكر ولعب الشطرنج والصيد للالتذاذ .

والذين يعملون هذه الأعمال هم الذين أخلدوا إلى الأرض ، وسعادتهم لاتتجاوز مدة فعلهم هذه الأعمال ، وليس لهم فضل عند الناس ، ولاقيمة ولا سعادة حقيقية لهم ، ولا يحصلون على أى خلود .

ولا أستريح نفساً لادخال ابن باجه هذه الأعمال فى جملة الأعمال المقصودة التى توجد السعادة والخلود . لأنها وإن كانت مقصودة لكنها ليست من خير الأعمال ، كما أن الذى يعملها لن يكون سعيدا بها . وإن ظن أنه سعيد فهى سعادة مؤقتة ولن تكسبه خلودا .

النوع الثانى : الأعمال التى تحدث انفعالا فى النفس من غضب . أو رضى ، ومن سرور ، أو حزن ، ، ومن تودد أو بغض ، ، ومن قلق أو اطمئنان . وهذه الأعمال نفسها نوعان :

(أ) نوع كاذب : وذلك بأن يظهر الإنسان الرضا عن شىء وهو غير راض عنه حقيقة ، أو يتظاهر بالحمية ، والغيرة والأنفة وهو لا يحس فى نفسه بشىء منها ، فهذه الأعمال والتى على شاكلتها تسمى (رياء) وهى لا قيمة لها أيضا فى السعادة أو الخلود[1] .

(ب) نوع صادق : أى أن الإنسان يميل فى ذلك فعلا إلى عمل الخير وإلى الإحسان إلى الناس ، وإذا أبدى غيرة على أمر ، أو حمية فى سبيل شىء كان صادقا .

هذا الإنسان يفعل مايفعله عن علم بقيمة مايفعل ، وعن اعتقاد بصواب مايفعله ، أو أنه يفعله طاعة لأمر دينى ، أو وازع اجتماعى ، فإذا فعل الإنسان ذلك لاعتقاده أن فعله هذا فضيلة ، ثم أورثه ذلك خشوعا فى قلبه ، فهو عند ابن باجه من الذين أجرهم على الله .

وهؤلاء مع من سبقهم . من المرائين ، والذين يعملون الأعمال التى بها رفاهية البدن ولذته كلهم عند ابن باجه لا يتناولهم بحث السعادة والخلود .

---

(١) وأعترض هنا أيضاً على إدخال ابن باجه هذه الأعمال فى جملة الأعمال التى تكسب الإنسان سعادة وخلودًا :

وأرى أن هذا النوع الصادق من الأعمال التى تحدث انفعالا فى النفس إن عملها ابتغاء مرضاة الله ، وحركه لهذا العمل أمر دينى ، أو وازع اجتماعى أو غير ذلك مما يحث على الفضيلة وينميها فإنها تكسبه سعادة وخلوداً .

وآخذ على ابن باجة أنه جعل هذه الأنواع كلها مما يكسب الإنسان سعادة وخلودا ، ثم هو يخرج منها نوعين اثنين ، ويبقى واحدا فقط ، ويا ليته فى القسمة جعل هذين النوعين مع بقية الأعمال التى لا تكسب الإنسان سعادة ولا خلودا

النوع الثالث : من الأعمال المقصودة التى توجب السعادة ويكون بها الخلود : الأعمال التى يعملها الإنسان تطبيقا لما عنده من صفات الخير ، مريداً بها ربه ، غير طامع فى منفعة مادية .

ويبين ابن باجه أن كل إنسان له أكثر من عمر فيقول :

(إن كل إنسان له عمران ، عمره الجسدى الذى يحياه على هذه الأرض

ثم عمره الثانى وهو : تذكر الناس له بعد موته .)

والسعادة والخلود فى رأى ابن باجه تكون للإنسان فى عمره الثانى ويؤكد ذلك بما خلاصته :

(إذا بلغ الإنسان فى حياته مرتبة صحيحة من العلم ، أو الحكمة ، أو الشجاعة ، أو الكرم وكان يعرف أنه عالم ، أو حكيم ، أو شجاع ، أو كريم . ثم كان يعمل بما يعلم صادقا غير متظاهر بما يعمله ، ولا يريد جلب منفعة مادية فإنه يشعر حينئذ باطمئنان فى نفسه ، وبإدراك كامل لحقيقة الحياة والوجود ، وهذه هى السعادة .

أما الخلود فهو شعور هذا الإنسان قبل موته أن الناس سيظلون

يذكرون ذلك منه دهراً طويلاً بعد أن يموت ، ويبلى جسده. فهذا الشعور فى الإنسان هو الخلود المتعلق بالإنسان.

وأما المدة التى يبقى فيها ذكره مشهوراً فى الناس بعد موته ،فهو الخلود المتعلق بأعمال ذلك الإنسان فالخلود هنا نوعان خلود متعلق بالإنسان ذاته وخلود متعلق بأعماله)(١) . ويمدح ابن باجه الذكر الحسن وخصوصا إذا كان صادقا.

(١) د/ عمر فروخ، تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون صـ ٦١٤ وما بعدها .

التربية وعلم النفس عند ابن باجه

يرى ابن باجه أن الإنسان يتقلب بين طفولته وشيخوخته فى أدوار كثيرة صعودا وهبوطا. وكل دور من هذه الأدوار يكون نتيجة لدور سبقه، ويكون أيضا توطئة وتمهيدا لدور سيأتى بعده، ولكل دور أعمال خاصة به.

فالذين يفعلون فى دور مايجب أن يكونوا قد فعلوه فى دور سابق عليه هؤلاء فى طبعهم نقص كالمعتوهين مثلا.

ويقول الدكتور عمر فروخ أيضا: (والذى يلفت النظر أن ابن باجه يعد الذكاء المفرط نقصا فى الطبع أيضا. فالذكاء الباكر يخمد باكرا كالنار المشتعلة فى مادة هشة كالهشيم مثلا فهى تضطرم بشدة وسرعة، ثم تخبو بسرعة وفجاة أيضا)(١)

ولا أوافق ابن باجه فى قوله عن الذكاء المفرط: إنه نقص فى الطبع لأنه كما جاء باكرا يخمد باكرا. لأن هذا الذكاء فطرى، وأعمال صاحب هذا الذكاء ستنمى فيه ذكاءه ولن يخمد هذا الذكاء إلا إذا ضاع عقل الإنسان أوسلب منه تفكيره، وضياعه فى هذه الحالة لايكون لأنه مفرط، ولأنه جاء باكرا. بل لأن آلة الإدراك نفسها وهى العقل قد ذهبت، أو ذهبت القوة المفكرة فى العقل، وهو بذلك يكون أسوأ حالا من المعتوه. وابن باجه برأيه هذا ينفى وجود عباقرة مع أن التاريخ يحدثنا عن وجودهم.

---

(١) تاريخ الفكر العربى ص ٦٢٠ بتصرف

الأخلاق والإرادة عند ابن باجه

إن الإخلاق عند ابن باجه مستمدة رأسا من العقـــل ، ومبنية على التفكير . لذلك فهى عنده ليست (وضعية) لأنها لاتستمد من أوامر الدين ونواهيه ، ولا من قوانين المجتمع والدولة :

وياليت ابن باجه جعل منهجه الأخلاقى ينبع من الدين فالعقل أحيانا يضل . فقد ضل بالأمس ، وسيضل غدا إلا إذا سار فى ركاب الدين فإنه — والحالة هذه — ينتج لنا منهجا أخلاقيا لاينافسه أى منهج أخلاقى آخر إلا إذا كان مثله سائرا على نهج الدين ، ومبنيا على تنظيم فكرى مستقيم .

ويقسم ابن باجه الأعمال البشرية إلى قسمين :

القسم الأول : الأعمـال الناشئة عن باعث الغرائز ومايتصل بها من قريب أو من بعيد ، وهذا القسم هو الذى يسميه بالأعمال الحيوانية .

والقسم الثانى : الأعمال الناشئة عن التفكير المستقيم ، والإرادة المهذبة السامية . ويسمى هذا القسم بالأعمال الإنسانية

وليس منشأ هذا الاختلاف عنده هو الأعمال نفسها وإنما بواعثها التى صدرت عنها .

وهو يمثل لهذين القسمين برجل اصطدم بحجر لجرحه ، فأمسك الحجر وفتته فإذا كان قد فعل ذلك بالحجر لأنه جرحه فهو عمل حيوانى مدفوع إليه بالغريزة البهيمية التى تدفع الكائن الحى إلى إبادة كل مايؤذيه

وإذا كان قد فعل ذلك بالحجر لكى لايؤذى غيره وليس لغضبه ، ولا لمنفعته الخاصة فهو عمل إنسانى .

وهذا العمل الانسانى هو وحده المقدر فى نظر الأخلاق عند ابن باجه.

فالذى يعمل تحت تأثير التفكير، والعدالة وحدهما وبدون أى علاقة بالجانب الحيوانى فيه هو وحده الجدير بأن يحترم عمله

وكل شخص يريد أن يخضع الناحية الحيوانية فيه، فليس عليه إلا أن يبدأ بتنفيذ أمر الناحية الإنسانية وإذ ذاك ينحنى الجانب الحيوانى فيـــه خضوعا للسمو الانسانى فيصبح الانسان ولا نقص فيه، لأن النقص ناشىء من إذعانه للغرائز(١)

وعلى ضوء هذا التقسيم يرى ابن باجه أن الفضائل نوعان:

النوع الأول: الفضائل الشكلية، وهى التى لا مجال فيها للإرادة، ولا للروية، بل تنبعث من ضرورة، أو غريزة كالوفاء فى الكلب — مثلا — فالكلب مشهور بالوفاء ولكنه وفاء لكل إنسان، وفى كل وقت، ولا يمكن أن يكون وفيا. فهذا النوع من الفضائل لا قيمة له فى الانسان أو البهائم، ولا يدخل فى بحثنا(٢)

وأرى أنه لا بأس من أن يدخل هذا النوع من الفضائل الشكلية فى المجال الأخلاقى الذى نعنى ببحثه، لأن له قيمة عظيمة عندى، وبخاصة فى الإنسان. أما لو أبعدناه عن مجال بحثنا، وذلك لأنه لا قيمة له (كما يقول ابن باجه) فإننا سنبعد من حياتنا، ومن بحوثنا كثيرا من الأخلاق الحميدة والفضائل الكريمة كالحب الفطرى عند الوالدين، وكالعطاء بلا حـــدود وبلا مقابل عند الأم، وكالإيثار التلقائى عند المتدين الملتزم. وكالشجاعة والكرم، والمروءة، والنخوة الفطرية التى تنبعث من العربى الأصيل

---

(١) د/ محمد غلاب. الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص ٤٠ والتى بعدها.
(٢) د/ عمر فروخ تاريخ الفكر العربى ص ٦٢٢

النوع الثانى : الفضائل الفكرية وهى المبنية فى الدرجة الأولى على الإرادة والروية وهذا النوع هو المعتمد عند ابن باجه .

ويشير ابن باجه إلى وجود أفعال لو فرض وجودها لفعلها صاحبها لأجل الرأى والصواب فقط بعيدا عن أى مأرب إنسانى ذاتى ، ولا يلتفت أبدا إلى ما يحدث فى النفس البهيمية من ضرورة أو انفعال . لذلك أطلق على هذه الأفعال أنها إلهية لا إنسانية إذ لا يوجد فى نظره إنسان يستطيع أن يفعل ذلك .

وآخذ على ابن باجه قوله : إذ لا يوجد إنسان يستطيع أن يفعل ذلك . لأنه وجد أناس ، ويوجد آخرون استطاعوا ويستطيعون القيام بأفعال بعيدا عن أى مأرب إنسانى ذاتى .

والتاريخ الإنسانى بعامة ، والإسلامى بخاصة يروى لنا العديد من أعمال إنسانية قام بها أصحابها لا لهدف ذاتى ، ولا لمأرب إنسانى . وسيوجد غيرهم يعملون مثل هذه الأعمال عند سلامة عقولهم ، واستقامة إدراكهم وصفاء فطرهم ، وصدق نواياهم .

ولئن سمى ابن باجه هذه الإفعال إلهية بمعنى أنها مخلوقة لله ، وأنها من توفيق الله للعبد الذى فعلها ، فأنا أوافقه فى ذلك . أما إن أراد أنها إلهية بمعنى أنه لا قدرة للعبد على فعلها . فهذا ما أخالفه فيه . يؤكد رأيى هذا الدكتور / محمد عبد الهادى أبو ريده فى هامش ص٣٧٣ من كتاب دى بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام ما خلاصته : (وأما من يفعل الفعل لأجل الرأى والصواب ، ولا يلتفت إلى ما يحدث فى النفس البهيمية . ففعله بأن يكون إلهيا أولى من أن يكون إنسانيا ، وهذا يجب أن يكون فاضلا بالفضائل الشكلية حتى يكون متى قضت النفس الناطقة بشىء لم تعاند فيه النفس البهيمية . بل قضت بذلك الأمر من جهة أن الرأى قد قضى به .

بل إن ابن باجه نفسه يقول فى الفصل الرابع من كتابه تدبير المتوحد عند الحديث عن الأعمال الإنسانية التى تكون غايتها الصور الروحية الشخصية الفردية يقول ماخلاصته : (والدرجة الرابعة ما كانت أفعالها متجهة إلى التكمل العقلى والخلقى كدراسة أحد العلوم بقصد الثقافة وحدها دون غرض مادى ، وكعمل الخير لأجل الخير دون انتظار لأية مكافأة) .

وفى الختام أقول : هذا هو ابن باجه ، وهذا منهجه الفلسفى الأخلاقى من واقع رؤيتنا له بما له من محاسن ، وبما عليه من مآخذ

ابن طفيل

أولا : نسبه وولادته :

هو العالم الإسلامى ، والأديب الفلكى ، والطبيب الفيلسوف أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل .

وهو عربى العنصر إذ ينتسب إلى قبيلة — قيس — فيطلق عليه نسب القيسى .

كما يطلق عليه الأندلسى نسبة إلى الأندلس ، والأشبيلى نسبة إلى أشبيلية من بلاد الأندلس ، والقرطبى نسبة إلى قرطبة إحدى عواصم بلاد الأندلس أيضا .

وقد أطلق عليه الفرنجة فى القرون الوسيطة اسماهو [أبو ياسير] وهو تحريف لكلمة [أبى بكر] .

ولقد اختلف المؤرخون فى سنة ولادته . فمن قائل بأنه ولد فى سنة أربع وتسعين وأربعمائة للهجرة [٤٩٤ هـ — ١١٠٠ م] :

ومن قائل بأنه ولد فى سنة خمسمائة للهجرة [٥٠٠ هـ — ١١٠٦ م]

ومن قائل بأنه ولد فى سنة أربع بعد الخمسمائة للهجرة [٥٠٤ هـ — ١١١٠ م] .

ولقد أراح البعض أنفسهم فلم يذكروا سنة ميلاده ، ومنهم من قال : إنه ولد فى السنين الأولى من القرن الثانى عشر الميلادى .

ولقد كان من العسير أن أرجح ترجيحاً يقينياً لتاريخ من هذه التواريخ وإن كنت أميل إلى الرأى القائل بأنه ولد فى عام خمسمائة للهجرة [٥٠٠ — ١١٠٦ م]

لأن اثنين من المؤرخين اتفقت كلمتهما على ذلك هما الدكتور / مصطفى غالب فى كتابه — [فى سبيل موسوعة فلسفية/ ابن طفيل] ص ١٢ — والدكتور عمر فروخ فى كتابه تاريخ الفكر العربى ص٦٢٣ .

ولقد اختلفوا أيضا فى اسم المكان الذى ولد فيه . فمن قائل بأنه ولد فى [قادش] وهى إحدى المدن الصغيرة بالأندلس قريبا من غرناطة . ومن قائل بأن اسمها [قادس] بالسين المهملة لا بالشين المعجمة . ومن قائل بأن اسمها [وادى عش] ومن قائل بأن اسمها [وادى آش] . وقد اتفقوا جميعا على أنها مدينة قرب غرناطة وأنا أرجح أن اسمها (وادى آش) إذ يوجد هذا المكان بهذا الاسم حتى الآن فى بلاد الأندلس بالقرب من غرناطة .

ثانيا : حياته : لقد صمت التاريخ كثيراً عن حياة ابن طفيل ، ولايكاد يذكر عنه شيئا كثيرا حتى بعد أن بلغ القمة ووصل إلى مرتبة الوزارة ، وكل ما أثرعنه لا يكاد يتعدى بضع صفحات تضمن معظمها كتاب [المعجب فى تلخيص أخبار المغرب] للمراكشى . وكتاب [مركز الإحاطة بأدباء غرناطه] للسان الدين بن الخطيب . وحتى الذى ذكر على قلته به بعض الأخطاء التاريخية . ومما ذكر عنه أنه قضى أكثر أيام حياته الأولى يدرس الطب حتى مهر فيه وأصبح يدرسه ويداوى الناس ثم إنه شغل منصب الحجابة (أى الوزارة) فى غرناطة .

وفى أيام عبد المؤمن بن على الذى تولى رئاسة الموحدين بعد [محمد ابن تومرت] اتصل ابن طفيل ببلاط الموحدين فى إفريقية وأصبح كاتما لأسرار [أبى سعيد بن عبد المؤمن] والى [سبتة وطنجة] ولما اعتلى [أبو يعقوب يوسف] عرش الموحدين أصبح ابن طفيل طبيبا خاصا له . ويقال: إنه ترفع عن تطبيب العامة . ثم أصبح وزيراً له . وقد قويت صلته بأبى يعقوب حاكم المغرب لأسباب منها : أن كليهما كان ينتسب إلى قبيلة قيس العربية . ومنها أن كليهما كان محبا للعلم نهما فيما يتعلق بالمعرفة

العلمية عامة ، ثم بالفلسفة خاصة(١) ، فقد كان ابن طفيل فيلسوفا متحققا بجميع أجزاء بالفلسة ، مهتما بجمع الكثير من مؤلفاتها .

ولم يزل أبو يعقوب معنيا بجمع الكثير من الكتب العلمية من أقطار الأندلس ، والمغرب ، ويبحث عن العلماء وبخاصة أهل العلم والنظر الى أن اجتمع له منهم ما لم يجتمع لملك قبله من ملوك العرب ، وكان ممن صحبه من العلماء المتقنين [أبو بكر محمد بن طفيل] أحد فلاسفة المسلمين ويقال : إنه كان حريصا على الجمع بين الحكمة والشريعة معظما لأمر النبوات ظاهرا وباطنا ، وكان ذا باع فى العلوم الإسلامية ، وكان أمير المؤمنين أبو يعقوب شديد الشغف به ، والحب له حتى إن ابن طفيل كان يقيم فى القصر عنده أياماً ليلا ونهاراً(٢) .

وكما كان ابن سينا يمزج العلم اليونانى بحكمة أهل المشرق فقد كان ابن طفيل يمزج العلم اليونانى بحكمة أهل المغرب ليطلع للناس برأى جديد فى الكون .

وقد دفعه إلى ذلك باعث من نفسه كما كان الحال عند ابن باجه ، وقد أثار اهتمامه أيضا أمر العلاقة بين الفرد والمجتمع ، وما فيه من آثار وآراء غير ممحصة .

وقد ذهب إلى أبعد مما ذهب إليه ابن باجه الذى جعل من المتوحد طائفة صغيرة من المتوحدين يكونون دولة داخل الدولة ، وهم صورة الجماعة المختارة وهم أنموذج لحياة مجتمع صغير فاضل .

---

(١) لعل ذلك هو ابنه أبو يوسف يعقوب فهو الذى اشتهر عنه أنه كان محبا للعلم والفلسفة

(٢) د/محمود قاسم دراسات فى الفلسفة ص٢٢٦

أما ابن طفيل فإنه يرجع إلى منشأ الجماعة وهو الفرد[١] .

ويقول [— دى بور] — عن ابن طفيل: (ويلوح أن حياته لم تكن حافلة بالتقلبات فقد كان كلفه بالكتب أكثر من حبه للناس ، وكان يحصل كثيراً من العلم الذى يحتاج إليه فى صنعته . أو الذى يرضى ميوله للمعرفة من مكتبة قصر الخليفة ، وهو بين فلاسفة المغرب بمثابة الرجل الذى يهوى الفلسفة ، أو الرجل غير المتخصص الذى يلم بأشياء من غير أن يتعمق فيها ، وكان ميله إلى الاستمتاع بالتأمل أكبر من ميله إلى التأليف وقلما كان يكتب)[٢] .

وقد كان ابن طفيل وفيا للعلماء ، واصلا لرحم العلم بينه وبين مفكرى عصره ، فكان يختار الصفوة منهم إلى مجلس الأمير ، وهو الذى قدم ابن رشد إلى الخليفة ، ثم هو الذى رغب إليه أن يترجم كتب أرسطو .

وقد استمرت هذه الصلة العلمية الأدبية — كما يقول المراكشى — عشرين سنة أو أكثر قليلا[٣] .

ويقال : إنه كان تلميذاً لابن باجه وابن رشد ، ولكن ابن طفيل لا يشير من قريب ولا من بعيد إلى أنه تتلمذ على ابن رشد ، وفوق ذلك فقد نفى فى رسالة — حى بن يقظان — أنه عرف ابن باجه أو التقى به ، وأكثر من هذا فقد ذكر الدكتور / عمر فروخ بأن ابن طفيل كان أستاذاً لابن رشد إذ يقول فى ص ٦٢٣ من كتابه — تاريخ الفكر العربى — ماخلاصته :

---

(١) دى بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة د/ محمد عبد الهادى أبو ريدة ص ٣٧٧

(٢) نفس المرجع ص ٣٧٦

(٣) د / جميل صليبا وكامل عياد حى بن يقظان ص ٢٢ ، ٢٣

(واعتزل ابن طفيل منصبه(١) كطبيب خاص لأبى يعقوب يوسف فخلفه فى هذا المنصب تلميذه ابن رشد ولكن مكانة ابن طفيل عند السلطان ظلت وطيدة ، وعلاقته به كانت دائماً متينة) .

ولما استشهد السلطان أبو يعقوب يوسف فى حرب الإفرنج بالأندلس سنة ثمانين وخمسمائة للهجرة [٥٨٠ هـ — ١١٨٤ م] .

خلفه ابنه أبو يوسف يعقوب المنصور وفى عهده بلغت سيادة دولة الموحدين أوج عزتها وكان مقرها مراكش .

ولقد أتى الموحدون بتجديد كبير فى علم الكلام ، وأدخلوا مذهب الأشعرى ، ومذهب الغزالى إلى المغرب وكان هذا مؤذناً بدخول النزعة العقلية فى مذاهب المتكلمين وهو أمر لم يستطع أن ينال تمام الرضى لا من جانب المتمسكين بالعقيدة الواقفين عند النصوص ، ولا من جانب المفكرين الأحرار ، وازدهرت الفلسفة فى قصر الخليفة زمنا لكنه كان قليلا كل ذلك وابن طفيل ظل متمتعاً بالحظوة فى بلاط الموحدين ومحل إجلال وتقدير من السلطان أبى يوسف يعقوب المنصور ذاته .

ثالثاً : وفاته :

لم يمهل الله ابن طفيل كثيراً فقد وافته المنية بعد تولى السلطان أبى يوسف يعقوب المنصور بعام واحد .

ولقد اتفقت كلمة المؤرخين جميعاً على أن وفاته كانت فى مراكش

---

(١) ويقال : إن ابن طفيل ظل الطبيب الأول حتى مات فى خلافة أبى يوسف يعقوب وخلفه فى ذلك ابن رشد .

عاصمة الموحدين آنذاك وحضر السلطان ذاته جنازته . غير أنهم اختلفوا في السنة التي توفي فيها .

فمن قائل : بأنه توفي في سنة إحدى وسبعين وخمسمائة للهجرة [٥٧١ هـ — ١١٨٥ م] .

ومن قائل بأنه توفي في سنة اثنتين وتسعين وخمسمائة للهجـــرة [٥٩٢ هـ — ١١٨٥ م] .

ومن قائل بأنه توفي في سنة إحـــدى وثمانين وخمسمائة للهجرة [٥٨١ هـ — ١١٨٥ م] .

وهذا الرأي الأخير هو المرجح عندي لأمور منها :

أولا : كل المؤرخين اتفقوا على أن العام الذي توفي فيه ابن طفيل بالتأريخ الميلادي هو عام [١١٨٥ م] مع اختلافهم في التأريخ الهجري ، وهذا العام هو الذي يلي تولية الخليفة أبي يوسف يعقوب المنصور بعام واحد .

وكل المؤرخين اتفقوا على أن ابن طفيل توفي بعد تولية الخليفة أبي يوسف يعقوب بعام واحد .

ثانيا : أن أكثر المؤرخين اتفقوا على أن تولية أبي يوسف يعقوب كانت في سنة ثمانين وخمسمائة للهجرة [٥٨٠ هـ —١١٨٤ م] . فيكون العام الذي توفي فيه ابن طفيل هو عام واحـــد وثمانين وخمسمائة للهجرة [٥٨١ هـ — ١١٨٥ م] .

رابعا : عناصر شخصيته وخصائصه :

لقد مال ابن طفيل إلى مخالطة الناس فتكسب بالطب فى أول حياته وتولى أعمال الدولة فى القضاء والوزارة .

وكان ذا علم واسع وخصوصاً فى الناحية الطبيعية وفى علم الحياة على الأخص ويبدو من رسالة [حى بن يقظان] التى ألفها ابن طفيل أنه اطلع على أكثر ما خلفه اليونان والعرب من الآثار الفلسفية اطلاع بصير ناقد من أجل ذلك كان قديراً على الموازنة بين الآراء والمفاضلة بينها ، وكان من مشاهير أهل العلم والأدب(١) .

ولقد انتهت إلينا قصائد مما عالجه ابن طفيل من الشعر بعضها موجود فى كتاب [المعجب فى تلخيص أخبار المغرب للمراكشى(٢)] وكان أكبر همه كابن سينا أن يمزج العلم اليونانى بحكمة أهل المشرق ليطالع الناس برأى جديد فى الكون ، وقد دفعه إلى ذلك باعث من نفسه كما كان الحال عند ابن باجه ، وقد أثار اهتمامه أيضاً أمر العلاقة بين الفرد والمجتمع ومافيه من آراء غير محصه ، ولكنه ذهب أبعد من ابن باجه . فابن باجه جعل المفكر المتوحد ، أو طائفة صغيرة من المفكرين المتوحدين يكونون دولة داخل الدولة كأنهم صورة للجماعة كلها أو أنموذج لحياة سعيدة، أما ابن طفيل فإنه رجع إلى منشأ الجماعة وهو الفرد(٣) .

---

(١) د/ عمر فروخ تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون ص ٦٢٣ والتى بعدها .

(٢) من ص ١٧٢ : ص ١٧٤ طبعة ليدن سنة ١٨٨١ م .

(٣) تاريخ الفلسفة فى الإسلام دى بور ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة ص ٣٧٦ ، ٣٧٧

ومع أن فلسفة ابن طفيل كانت مادية إلى أقصى حدود المادية فإنه هو شخصيا كان دينا تقيا .

ولقد حاول ابن طفيل أن يعرف كل شيء من العالم المادى وعالم العلل والأسباب بالعقل ، ولكنه عجز عن ذلك لما أراد البرهان على وجود الله فانقلب صوفيا ، وعرف الله من طريق القلب .

وأعجب ابن طفيل بابن سينا ، فإن كتابه [حى بن يقظان] كان وسيلة إلى بث الحكمة المشرقية(١) التى ذكرها الشيخ الرئيس أبوعلى ابن سينا ، وأن من أراد الحق الذى لا يداخله أدنى ضـــلال فعليه بطلب الحكمة المشرقية والجد فى اقتنائها .

كما كان معجباً بابن باجه ، وقد وافقه فى أن العامة خطر على الرجل الفائق الفطرة ، وكان ابن باجه يحاول تفهيم ما أمكن ، أما ابن طفيل فنفض يده من إمكان إصلاحهم . إنه أحب أن يقطع الرجل الحكيم صلته بالعامة وأن ينفض يده من إصلاحهم .

أما أسلوب ابن طفيل فقد كان أسلوباً شائقاً وسلسا وهو يميل فى أسلوبه إلى الرموز لا إلى الوضوح ذلك لأن [التحكم بالألفاظ على أمر ليس من شأنه أن يلفظ به خطر](٢) . من أجل ذلك كان يرمز فى كتاباته .

---

(١) وهى ثمرة من ثمرات التصوف .

(٢) د/ عمر فروخ تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون صـ ٦٢٥

خامساً : مؤلفاته :

يعزو المؤرخون إلى ابن طفيـل كثيراً من الكتب ويصفونها وصفاً دقيقاً ، ويذكرون ما فيها ، ويتحدثون عنها حديثاً يختلف طولا وقصراً باختلاف أهمية الموضوعات التى عالجتها هذه الكتب وتناولتها بالبحث والتحليل، من هذه الكتب:

١ — كتاب حى بن يقظان .

٢ — كتاب أسرار الحكمة المشرقية .

٣ — رسائل فى النفس .

٤ — رسائل فى بعض النواحي الفلسفية الأخرى .

٥ — رسالة نادرة فى الطب .

٦ — كتاب جليل فى الطب أيضا كان فريدة العقد فى عصره .

٧ — الرسائل الهامة التى تبودلت بينه وبين ابن رشد حول كثير من المشاكل العلمية والفلسفية .

٨ — كتابات عديدة فى الفلك .

ويقول الدكتور/ مصطفى غالب فى صـ ١٤ من كتابه ابن طفيل :

[يذكر التاريخ أن ابن طفيل كانت له تصانيف فى الطب وأنه كانت له آراء مبتكرة فى الفلك ، وقد ذكر البطروجى(١) أنه أخـــذ قوله فى الدوائر الخارجية والدوائر الداخلية من ابن طفيل] .

ويذكر المراكشى فى كتابه : المعجب فى تلخيص أخبار المغرب أنه

(١) ويقال له البتروجى .

هو شخصياً رأى من هذه الكتب عدة رسائل فى الفلسفة وعلى الأخص رسالة فى النفس مكتوبة بخط ابن طفيل نفسه .

وقد ذكر ابن رشد كذلك أن ابن طفيل له فى الفلك نظريات فاخرة وذكر أبو إسحاق البتروجى في إحــدى رسائله فى الفلك أنه رأى لأستاذه ابن طفيل نظريات فلكية يصح أن تحل محل نظريات بطليموس غير أننا إذا تتبعنا مؤلفات ابن طفيل وتعقبناها لم نجد منها فى عالم الوجود إلا رسالة (حى بن يقظان)(١) .

لذلك فإن حديثنا عن كتب ابن طفيل سيكون منصبا على كتابه حى ابن يقظان ومن خلال تعريفنا به تتضح فلسفة ابن طفيل .

---

(١) د/ محمد غلاب : الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص ٤٣ ، ص ٤٤ بتصرف .

رسالة حى بن يقظان

يعالج ابن طفيل فى هذه الرسالة معضلة شغلت بال الفلاسفة المسلمين ألا وهى : صلة الإنسان بالعقل الفعال ، وبالله .

أما طريقة معالجته لهذه القضية فكانت بأن وصف لنا شخصا فريداً وجد وحده لم يعرف بيئة اجتماعية ولا تأثر بعاداتها ، ثم بين لنا كيف أن هذا الإنسان الوحيد قد توصل من تلقاء نفسه ، وبغير معين سوى عقله هو إلى أن يعرف جميع ما حوله من أدنى دركات الموجودات المادية الحسية إلى أعلى درجات الوجود العقلى ،

كما أن ابن طفيل عرض أيضاً فى هذه الرسالة لتقسيم العلوم .

والقصة الحقيقية لا تمثل حياة فرد ، ولكنها تمثل تطور الإنسانية فى أدوارها المختلفة(١) ،

وفى الحق أن كتاب (حى بن يقظان) يحتوى آراء مؤلفه فى أهم المشاكل الفلسفية التى تشغل أهل ذلك العصر .

(ابن طفيل يتأثر بغيره فى رسالته حى بن يقظان)

ويقول الدكتور / محمد غلاب فى ص ٤٤ من كتابه الفلسفة الإسلامية فى المغرب : ما خلاصته :

(تأثر ابن طفيل فى مبانى الرسالة بخيال ابن سينا ، وتأثر فى معانيها وآرائها بمذهب أرسطو والفيثاغورية والأفلاطونية الحديثة . فجاءت

---

(١) د/عمر فروخ تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون ص ٦٢٥

هـذه الرسالة خيالية شيقة فى صورتها وأسلوبها ، فلسفية عميقة فى موضوعها ومراميها على نحو رسائل أفلاطون والأفلاطونية الحديثة التى كان مؤلفوها يصوغونهافى صيغ أساطير قديمةويوجدون لها أبطالايجرون على ألسنتهم آراءهم وآراء خصومهم .

غاية ابن طفيل من رسالة حى بن يقظان :

إن الغاية الأساسية عند ابن طفيل من كتابه رسالة حىبن يقظان هى إيضاح رأيه فى كيفية المعرفة ويتلخص رأيه فى أن الإنسان يستطيع أن يصل إلى إدراك الحقائق ولو كان قد نشأ فى عزلة تامة ، ولم يتلق أية ثقافة خارجية ، ولم يحتمل أقل أثر من غيره إلا أثر العقل الفعال الذى ينير عقـــله .

وكذلك يستطيع أن يدرك هذه الحقائق ويتذوقها إذا لقنه غيره إياها ولكن على شرط أن يكون هذا الإنسان المتلقن من غيره من خاصة الناس الذين منحوا موهبة فلسفية كحى بن يقظان بطل رواية ابن طفيل الذى أدرك الحقائق وحده ، وكصديقه (أسال) الذى أدركها أولا بوساطة الدين ثم بوساطة حى بن يقظان وذلك لأن العامة ليس لديهم الاستعداد لإدراك هذه الحقائق ، ولأن المجهود الذى يبذل فى تهذيبهم يذهب عبثا كما ذهب مجهود حى بن يقظان وصاحبه (أسال) فى تهذيب أهل الجزيرة الأخرى — كما سنوضح ذلك عند الحديث عن قصة حى بن يقظان — .

خطأ يجب التنبيه إليه :

لقد فهم عبد الواحد المراكشي[١] أن الغاية من تأليف ابن طفيل لرسالة حي بن يقظان هي محاولة عرض كيفية بدء الخلق ، أو بيان أصل النوع الإنساني فيما يرى الفلاسفة ، وهذا فهم جانبه الصواب لأن الغاية الحقيقية — كما أوضحنا سابقاً — من تأليف هذه الرسالة هي إيضاح رأي ابن طفيل في كيفية المعرفة ويتلخص رأيه في أن الإنسان يستطيع أن يصل إلى إدراك الحقائق ولو كان قد نشأ في عزلة تامة ولم يتلق أية ثقافة خارجية .

وأرى أن ابن طفيل في هذا المقام يساير من يقول بأن الإنسان يستطيع أن يدرك جوانب الخير ويعرف الشر من ذاته بدون احتياج إلى رسول ولا إلى رسالة وهذا يخالف ما جاءت به الأديان وما اقتضته حكمة الله تبارك وتعالى . فالله وهو العليم بخلقه والخالق لعقولهم والبصير بكل مدار كهم هو الذي أرسل الرسل على مر العصور وتتابع الزمن وختمهم بنبينا محمد ﷺ ، وذلك ليكونوا مبشرين ومنذرين كي لا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل . وكنت آمل في ابن طفيل وهو الفيلسوف المسلم الحكيم أن يسير على نهج الشريعة في فكره ومذهبه الفلسفي لا أن يساير من يقول بعدم الحاجة إلى النبوة والرسالة أو يساير القائلين بأن الرسالة كسبية ، وأن الإنسان يستطيع بالمجاهدات والرياضات أن يصل إلى وحي الله ومدارك النبوة .

كما آخذ على ابن طفيل أيضاً قوله بالعقل الفعال الذي ينير عقل من يريد إدراك الحقائق . وياليته أيضاً سار على نهج الدين في هذا فأوضح أن

---

(١) صاحب كتاب المعجب في تلخيص أخبار المغرب

الذى ينير العقول ويفيض بالخير هو الله وأن الإنسان ليس بينه وبين الله حجاب بل هو أقرب إليه من حبل الوريد . فليس هناك واسطة من عقل فعال أوغيره بين الخلق والخالق . وحتى لو اعتبر أن العقل الفعال هو من الله رب العالمين فإنى آخذ عليه سيره وراء القائلين بمثل هذه المصطلحات .

وآخذ عليه كذلك قوله : إن الذى يستطيع إدراك الحقائق هم الخاصة الذين منحوا موهبة فلسفية لاغير لأن العامة — كما يزعم — ليس لديهم الاستعداد لإدراك الحقائق .

هذا القول فيه تطاول على حكمة الله وفيه حجر على فضله سبحانه ومنعه من أن يصل إلى كل خلقه . ويوم أن قال المشركون: لولا أنزل هذا القرآن على رجل عظيم من مكة أو من الطائف بدل محمد هذا الأمى الفقير نعى عليهم القرآن الكريم ذلك بقوله : « أهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم فى الحياة الدنيا »[1] فالفضل فضل الله يعطيه من كان أهلا لذلك من عباده سواء كان من الخاصة أو من العامة . ألهم دوام الصلة بالله .

---

(١) الآية ٣٢ من سورة الزخرف .

نظائر رسالة حى بن يقظان

لرسالة حى بن يقظان نظائر كثيرة باسم (حى بن يقظان) أو باسم : (أبسال وسلامان) وهى رسائل رمزية تعالج موضوعاً فلسفياً غير متكامل وهى قصص غير تامة .

أما ابن طفيل فهو الذى جعل من قصة (حى بن يقظان) ومن بطلى تلك القصة وهما [أسال وسلامان] قصة تامة ، وعالج فيها موضوعا فلسفيا متكاملا . وبيان تلك النظائر كما يلى :

أولا : لحنين بن إسحاق قصة [سلامان وأبسال] نقلها من اليونانية وهى قصة ملك حكيم اسمه [هرمانوس بن هرقل) رغب فى أن يكون له ولد ولكنه كان يكره مباشرة النساء . فعرض عليه وزيره الحكيم أن يأخذ شيئاً من ماء حياته ، ثم يجعله فى إناء ويربيه فيخرج له ولد . . ففعل ، فلما رزق ولدا على هذا الشكل سماه [سلامان] وطلب له مرضعة اسمها [أبسال] فلما كبر الولد تعلق (بأبسال) واشتغل بها عن تدبير الملك وطلب الحكمة .

ثانياً : أورد ابن الأعرابى قصة رجلين وقعا فى الأسر أحدهما مشهور بالخير اسمه (سلامان) والآخر مشهور بالشر اسمه [أبسال] . ولشهرة [سلامان] بالخير فدى بالسلامة وأنقذ . . أما [أبسال] فلشهرته بالشر أسر حتى هلك .

ثالثاً : ابن سينا له قصة مؤداها أن [سلامان وأبسالا] كانا أخوين شقيقين ، وكان [أبسال] أصغرهما سناً وقد ترَبى بين يدى أخيه ، ونشأ هادىء الطبع عاقلا ، متأدبا عالماً ، عفيفاً شجاعاً ، وقد عشقته امرأة (سلامان) . . فلما أبى عليها أرادت التغرير به ولكنه سلم من غوايتها غير

أنها دبرت قتله بالسم ، فحزن [سلامان] على أخيه [أبسال] واعتزل الملك وتعبد فألهمه الله الحقيقة فسقى امرأته ، ومن ساعدها على هلاك [أبسال] السم فماتوا .

و [سلامان] فى هـذه القصة مثل للنفس الناطقة و [أبسال] مثل للعقل النظرى ، وامرأة سلامان القوة البدنية الأمارة بالشهوة والغضب فهى قصة محكية على سبيل الرمز كسابقتيها .

رابعاً : توجد قصة أخرى لابن سينا باسم [حى بن يقظان] حاصلها :

أن رجلا شيخاً خرج سائحاً من مدينة بيت المقدس ليرى عجائب صنع الله فى العالم ، وفى هذه القصة زهد وتصوف ورمز كثير ، ثم نقمة على أكثر طبقات البشر .

خامساً : السهروردى المقتول [٥٨٧ هـ — ١١٩١ م]

له قصة بعنوان [حى بن يقظان] وتنطوى على سياحة روحية يتخيل السهروردى نفسه فيها طائفاً بين مغرب الأرض ومشرقها ، وبين الأرض والسماء ، ثم يشرح فى تلك السياحة حالا من الوصول [وهو الاتصال بالذات العلية]

وفى تلك القصة أيضاً كثير من الأشياء والأمور الرمزية .

سبب تأليف ابن طفيل لرسالته [حى بن يقظان]

إن السبب الذى جعل ابن طفيل يؤلف رسالته : حى بن يقظان هو أن صديقاً له سأله شيئاً من أسرار الحكمة المشرقية التى هى ثمرة من ثمرات التصوف والتى ذكرها ابن سينا من الكشف عن حقائق الوجود ، وما يراه أصحاب المشاهدة والأذواق والحضور فى طور الولاية ، فأحب ابن طفيل أن يحدث الناس — بالرمز — عن الله تبارك وتعالى . فألف هذه القصة .

ولذا فهو يقول: [لا تجد فى ألفاظ الجمهورية ولا فى الاصطلاحات الخاصة أسماء تدل على الشىء الذى يشاهد به ذلك النوع من المشاهدة .

ثم يضرب ابن طفيل لنا مثل الذى يدرك : [ما بعد الطبيعة] ، بثاقب فكره ، ومثل الذى يدرك ذلك بالكشف والمشاهدة ، فيقول :

« فتخيل حال من خلق مكفوف البصر إلا أنه جيد الفطرة ، قوى الحدس ، فنشأ مذ كان فى بلدة من البلدان ، ومازال يتعرف أشخاص الناس بها وكثيراً من أنواع الحيوانات ، والجمادات وشكل المدينة ، ومسالكها ، وديارها ، وأسواقها بما له من ضروب الإدراكات الأخرى حتى صار يمشى فى تلك المدينة بغير وكيل .

وكان يعرف الألوان وحدها بشرح أسمائها . ثم إنه بعد أن حصل على هذه الرتبة فتح بصره — فمشى فى تلك المدينة كلها . . . فلم يجد أمراً على خلاف ما يعتقده . . . غير أنه حدث له أمران عظيمان :

أحدهما : تابع للآخر ، وهما : زيادة الوضوح . . . ثم اللذة العظيمة .

فحال الناظرين الذين لم يصلوا إلى طور الولاية ، هى حال الأعمى الأولى ، وحال النظار الذين وصلوا إلى طور الولاية . . . هى الحالة الثانية ،](١) .

قصة حى بن يقظان وأشخاصها

أولا : المقدمة :

صدر ابن طفيل هذه الرسالة بمقدمة هامة ذكر فيها أن الباعث له على إثبات هذه الآراء فى رسالته هو : أن أسلافه من علماء الأندلس لم يعنوا بالنظر الحر العناية الجديرة به ، فاشتغل فريق منهم بالعلوم المحفوظة ، من شرعية ولغوية ، ويئس فريق آخر من النظر يأساً تاماً لأنه اقتنع بعدم فائدته ، إذ أنه لا يرى إلا أحد شيئين :

أولهما : حقيقة متعذرة التحصيل .

وثانيهما : باطل غير مفيد ، وليس بينهم شخص جدير بالاهتمام إلا أن ابن باجه هو وحده الذى كان من الممكن أن يظهر من إنتاج عقله ما يسد هذه الثغرة لو لم تعترضه العقبات القاسية وهى :

(ا) أنه اتقى شر الجمهور . فلم يخض فى الفلسفة بصراحة .

---

(١) د/ عمر فروخ — تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون ص ٦٢٦ ، ٦٢٧

(ب) أنه اشتغل بالماديات فألهته عن التفرغ للعلم .

(ج) أن المنية قصفت زهرة شبابه ، وهى لم تزل حديثة التفتح .

وأما معاصرو ابن طفيل فرأى أنهم ناشئون فى الفلسفة ، ولم يقطعوا فيها بعد شوطاً يستحق الذكر فصمم على أن يتكفل هو بسد هذه الثغرة ، فألف هذه الرسالة(١) .

ثانياً : كيفية وجود حى بن يقظان :

بعد المقدمة التى كتبها ابن طفيل لرسالته حى بن يقظان بدأ فى حديثه عن كيفية وجود [حى] . فأوجده من غير أب ولا أم ، أو من إحدى الأشجار التى تثمر أطفالا ، أو من سيدة ضن بها شقيقها عن أن يزوجها من غير كفء فأحبت شاباً يدعى [يقظان] وتزوجت منه سراً ، فكان [حى] ثمرة هذا الزواج السرى ، ولكن السيدة خشيت بطش شقيقها ، فوضعت الطفل فى صندوق ، ثم ألقته فى البحر ، فقذفت به الأمواج إلى جزيرة غير مأهولة عند خط الاستواء ، وتعمد ابن طفيل أن يضع بطل روايته فى جزيرة عند خط الاستواء لأنها المنطقة المعتدلة فى نظره ، حتى

---

(١) دكتور / محمد غلاب — الفلسفة الإسلامية فى المغرب — صـ ٤٥ والتى بعدها .

وكان الرجوع فى بقية أجزاء قصة حى بن يقظان — إلى هذا المرجع أكثر .

لا يخضع الطفل لآثار الإفراطات الحيوية(١) ، وهناك ساقت إليه الأقدار ظبية كانت قد فقدت ولدها فسمعته يصرخ فحنت عليه وأخذت ترضعه حتى شب ونضج بين الوحوش .

ثالثاً : الإدراكات الحسية عند حي بن يقظان :

وفي تلك الجزيرة أعقب ابن طفيل على بطل روايته [حي بن يقظان] أطوار المعرفة المختلفة التي تبدأ بإدراك الحسيات .

وإيضاح ذلك : أنه أدرك أولا — أن هذا الشيء حار — مثلا — ثم تدرج من ذلك إلى إدراك الحرارة التي اشتمل عليها هذا الشيء الحار فصار حاراً ، ثم عرف المؤثر الذي أودع الحرارة في الشيء الحار ، أو سيرها من وجودها بالقوة إلى وجودها بالفعل ، ثم تتبع هذا المؤثر فأدرك أنه شيء في الأجسام له معنى الجسمية ، ومعنى آخر يغايره(٢) ، فأهمل الأول الذي فيه معنى الجسمية ، وتعقب الثاني ، فوجد أن له آثاراً زائدة على آثار الأول(٣) .

* * *

(١) غير أن العلم الحديث أثبت أن منطقة خط الاستواء ليست كما فهم ابن الفيل .

(٢) هذا المعنى الآخر هو الحركة الإدارية .

(٣) نفس المرجع ص ٤٩ والتي بعدها .

رابعاً : الإدراكات الممزوجة بالحسيات والروحانيات :

وبعد هذه المرحلة انتقل إلى مرحلة أخرى أرقى من الأولى فأدرك أن الكائنات كلها وحدة من جهة ، ومتعددة من جهة أخرى ، وأن وحدتها ناشئة من جوهرها الذي لا يختلف .

أما تعددها فناشيء من الأعراض المتعاقبة على هذا الجوهر ، وقد دفعه هذا إلى محاولة التمييز بين الجوهر الواحد الثابت . والأعراض المتعددة المتنقلة ، فأنتجت هذه المحاولة اهتداءه إلى أن كل كائن مؤلف من هيولى ثابتة وصورة حائلة ، وعندما أدرك الهيولى والصورة والفرق بينهما ، وأدرك أن بعض الكائنات يشترك مع البعض الآخر في صورة أو صورتين، ويختلف معه في ثالثة أو رابعة ، وأن لهذه الصورة الزائدة في الكائن آثاراً لا توجد فيما لا يشتمل عليها من الكائنات .

خامساً : وصول حي بن يقظان إلى إدراك العالم الروحي :

لما بلغ [حي] هذه المرتبة من التفكير وصل إلى عتبة العالم الروحي(١) على حد تعبير الفلاسفة ، ثم جعل يتأمل وينظر ويتدبر ، وبعد إعمال فكر وكثير تأمل توصل إلى أن حقيقة الروح الحيواني مركبة من معنى الجسمية، ومن معنى آخر زائد على الجسمية(٢) .

وأن معنى هـذه الجسمية مشترك لجسم الحيوان ولسائر الأجسام .

---

(١) وهي الأجرام العليا .

(٢) وهو ما يعبر عنه بالنفس .

والمعنى الآخر المقترن به [وهو النفس] يتفرد به وحده ، ولما توصل إلى هذا ، هان عنده معنى الجسمية ، فألقاه جانباً ، وتعلق فكره بالمعنى الثانى الذى هو النفس وتاقت نفس حى بن يقظان إلى تعقله ، والتحقق به فالتزم الفكرة فيه ، وجعل مبدأ النظر فى ذلك تصفح الأجسام كلها لامن جهة ماهى أجسام، بل من جهة ماهى ذوات صور تلزم عنها خواص، وينفصل بها بعضها عن بعض ، فتتبع ذلك وحصره فى نفسه ، فرأى أن جملة الأجسام تشترك فى صور تصدر عنها أفعال ورأى فريقاً من تلك الجملة مع مشاركته لها فى تلك الصورة يزيد عليها بصورة أخرى [هى الحركة الإرادية] تصدر عنها أفعال خاصة به ، ورأى طائفة من ذلك الفريق مع مشاركتها له فى الصورة الأولى والثانية تزيد عنه بصورة ثالثة تصدر عنها أفعال خاصة بها ، وهى التعقل والتدبر والتأمل والتفكر .

وذلك ما قال به ابن باجه فى كتابه [تدبير المتوحد] وخلاصة قوله : [إن الانسان لأنه من الإسطقسات(١) تلحقه الأفعال الضرورية التى لا اختيار له فيها كالهوى من فوق فهو يشارك الجماد فى هذا . ومن جهة مشاركته للنبات تلحقه أيضاً أفعال لا اختيار له فيها كالتغذى والنمو والذبول ودفع الفضلات .

ومن جهة مشاركته للحيوان غير الناطق بالنفس البهيمية تلحقه أفعالها . وبعض هذه الأفعال اضطرارى كالإحساس والنبض وبعضها

---

(١) الاستقساط أو الاسطقساط أو الاستقسات المراد بها العناصر الأربعة [النار ، والتراب ، والماء ، والهواء] وهى الأصول الطبيعية التى تتركب منها الكائنات المادية حسبما وصل إليه علم ابن باجه . غير أن العلم الحديث أثبت أن كل عنصر من هذه العناصر الأربعة يتكون من عناصر متعددة .

اختيارى كالحركة والسكون الإراديين. والإنسان يمتاز عن الجميع بقوة فكرية تنشأ عنها أفعال تخصه وكل مايوجد للإنسان من أفعال تخصه بما اختص به من طباعه المتميزة عما سواه فهو بالاختيار الناشىء عن الإرادات الكائنة عن روية](١) .

سادساً : وصول حى بن يقظان إلى المؤثر فى العالم أو الفاعل له .

وبعد أن توصل [حى بن يقظان] إلى إدراك العالم الروحى وإدراك الصور التى تتعاقب على الجواهر، فكر فى تعاقب هذه الصور على الجواهر الأرضية فأدرك أنها لابد لها من مؤثر ، لأن كل نتيجة يجب أن تكون ناشئة عن منتج تعلم بالضرورة أن كل حادث لابد له من محدث فارتسم فى نفسه بهذا الاعتبار فاعل للصورة ارتساماً على العموم دون تفصيل ، ثم إنه تتبع الصور التى كان قد علمها قبل ذلك صورة صورة ، فرأى أنها كلها حادثة وأنها لابد لها من فاعل . هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى رفع بصره إلى السماء فرأى أجراماً سماوية عظيمة تتحرك وتتغير ، فآمن بأن لها هى الأخرى محركات تؤثر فيها ، وأن هذه الحركات مرتبطة ببعضها ارتباطاً يؤلف منها وحدة ثابتة ، ثم تدرج من ذلك إلى أن العالم كله وحدة واحدة(٢) .

بعد ذلك فكر [حى بن يقظان] فى هذه المحركات فرأى أنها لابد لها

---

(١) انظر هامش ص ٣٧٢ من كتاب دى بور / تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة د/ محمد أبو ريدة ولمزيد إيضاح انظر من ص ١١٧ من هذا الكتاب .

(٢) والقول بوحدة العالم عند ابن طفيل من آثار الأفلاطونية الحديثة التى تأثر بها .

من مؤثر أول ، وأن هذا المؤثر الأول بسيط الذات أى أنه ليس له صفات زائدة على الذات ، وإنما هو عالم بذاته قادر بذاته [كما هو رأى جميع أسلافه من الفلاسفة] .

أما صفات الإيجاب ، فلما علم أنها كلها راجعة إلى حقيقة ذاته ، وأنه لا كثرة فيها بوجه من الوجوه إذ الكثرة من صفات الأجسام(١) ، وعلم أن علمه بذاته ليس معنى زائداً على ذاته بل هو هو ، رأى أن التشبه به فى صفة الإيجاب هو أن يعلمه فقط دون أن يشرك به شيئاً من صفات الأجسام فأخذ نفسه بذلك .

سابعاً : مشكلة أزلية العالم أو حدوثه عند حى بن يقظان :

بعد أن وصل [حى بن يقظان] إلى هذا التفكير نشأت أمامه مشكلة أخرى هى أعقد من جميع المشاكل التى تقدمتها وهى مشكلة أزلية العالم ، وحدوثه ، فلم يسع هذا الشاب المنقطع عن كل المؤثرات الدينية والاجتماعية التى يجرف تيارها الناشئين عادة فيفقدهم استقلالهم فى الرأى — إلا أن ينظر فى هذه المشكلة نظرا حرا بعيدا عن كل اعتبار فلما نظر فى العالم نظرة تأمل أيقن أنه أزلى(٢)، وأنه ليس متأخرا عن مبدعه إلا بالرتبة والذات لا بالزمان .

---

(١) ليس هذا القول على إطلاقه فنحن نؤمن بأن له صفات كثيرة ولا نصفه بالجسمية .

(٢) وهذا يخالف ماقال به المعتدلون من علماء الإسلام من أهل السنة ومن وافقهم من أن العالم حادث ، وياليت ابن طفيل سار على نهجهم — وهو الفيلسوف المسلم — فقال بحدوث العالم بدل التخبط الذى وقع فيه هو وكل القائلين بأزلية العالم ، ونحسب أنه لا يخفى على الباحث .

... ويضرب لذلك مثلا فيقول: لو أنك أخذت في قبضتك جسما من الأجسام ثم حركت يدك فإن ذلك الجسم — لا محالة — يتحرك تابعا لحركة يدك حركة متأخرة عن حركة يدك ، تأخرا بالذات وإن كانت لم تتأخر عنها بالزمان ، بل كان إبتداؤهما معا .

فكذلك العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان .

(القول بأبدية العالم)(١) .

وكما قال ابن طفيل في [حي بن يقظان] بأزلية العالم سائرا في ذلك على نهج أرسطو .

فقد قال أيضا بأبديته كبقية الفلاسفة وعلل ذلك بارتباط العالم الحسي بالعالم العقلي ، وارتباط العالم العقلي بالله الخالق المبدع ارتباطا يجعل العالمين الحسي ، والعقلي مع الله كلا واحدا لا يفرض فناء شيء منه إلا ارتبط به فناء الباقي وهو في هذا يقول في صفحة ، ص ٩١ من رسالة حي بن يقظان : [وإنما ارتباطها وتعلقها بذلك الواحد الحق الموجود الواجب الوجود الذي هو أولها ومبدؤها وسببها ، وموجدها ، وهو يعطيها الدوام .

= أن فلاسفة الإسلام جميعا قد ساروا على نهج فلاسفة الإغريق ولاسيما أرسطو في القول بأزلية العالم فلا حاجة بنا إلى إعادة الحديث في هذه التبعية .

(١) القول بأبدية العالم يخالف ما عليه علماء الإسلام المعتدلون من أهل السنة ومن وافقهم لأن العالم عندهم حادث ، فما كان أزليا ولن يكون أبديا .

ويحدها بالبقاء والتسرمد ، ولا حاجة بها إلى الأجسام ، بل الأجسام محتاجة إليها ، ولو جاز عدمها لعدمت الأجسام فإنها هى مباديها .

كما أنه لو جاز أن تعدم ذات الواحد الحق [تعالى وتقدس] عن ذلك ، لعدمت هذه الذوات كلها ، ولعدمت الأجسام ، ولعدم العالم الحسى بأسره ، ولم يبق موجود ، إذ الكل مرتبط بعضه ببعض .

والعالم المحسوس وإن كان تابعا للعالم الإلهى(١) شبيه الظل له ، والعالم الإلهى مستغن عنه ، وبرىء منه ، فإنه مع ذلك قد يستحيل فرض عدمه إذ هو تابع للعالم الإلهى ، وإنما فساده أن يبدل لا أن يعدم بالجملة (٢) ، وبذلك نطق الكتاب العزيز حيثما وقع هذا المعنى فى تصيير الجبال كالعهن ، والناس كالفراش ، وتكوير الشمس والقمر ، وتفجير البحار — قال تعالى : [يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات] (٣) .

تأمل [حى بن يقظان] بعد ذلك فأدرك أن هذا الكائن الأعلى ليس جسما ولا فى جسم ، وأن عقله حين يتأمل فى جمال الصنعة ينعطف بطبعه نحو خيرية الصانع(٤) وكماله ، وأن هذا الانعطاف من جانب العقل نحو هذا الموجود الأعلى يدل على أنه هو نفسه ليس مادة ، ولم يولد ، ولن يفنى ، وكل ما هنالك أنه — أى العقل — اتصل بالمادة فحصل له من هذا الاتصال

---

(١) لو عبر بالعالم العلوى بدلا من التعبير بالعالم الإلهى لكان خيرا إذ كل العوالم من صنع الله تبارك وتعالى .

(٢) هذه مغالطة لا تخفى على فطنة الباحث .

(٣) إبراهيم ٤٨

(٤) لا أرتضى هذه الألفاظ — الصانع — واجب الوجود — وما ماثل ذلك فى التعبير عن الله تبارك وتعالى ، وما جاء نابه الدين فيه غنية عما قال به فلاسفة الإغريق .

إضطراب، ولكى يتخلص من هذا الاضطراب يجب عليه أن يقوم بمجهود فى سبيل هذا التحرر الذى هو قرب من الموجود الأعلى وبعد عن ظلام المادة، والذى لا ينال الشخص من السعادة أو من الألم إلا بمقدار اختلافه كثرة وقلة، فإذا فاز من الدنيا بمعرفة الموجود الأعلى، وبدوام التفكير فيه تحققت له فى الحياة الأخرى سعادة الاتصال به، وإذا لم يعرفه فى الدنيا لم يكن له شأن فى الحياة الأخرى، وإذا عرفه وأعرض عنه حتى مات وهو على هذه الحالة حرم لذة الاتصال به فى الآخرة فذاق بهذا الحرمان أقسى ألوان العذاب .

فظهر له بذلك أن من كانت له مثل هذه الذات المعدة لمثل هذا الإدراك، فإنه إذا طرح البدن بالموت فإما أن يكون قبل ذلك فى مدة تصريفه للبدن لم يتعرف قط بهذا الموجود الواجب الوجود ولا اتصل به ولا سمع عنه، فهذا إذا فارق البدن لا يتصل بذلك الموجود ولا يتألم لفقده ...

وإما أن يكون قبل ذلك فى مدة تصريفه للبدن قد تعرف بهذا الموجود، وعلم ما هو عليه من الكمال، والعظمة، والسلطان، والقدرة إلا أنه أعرض عنه واتبع هواه حتى وافته منيته وهو على تلك الحال فيحرم المشاهدة، وعنده الشوق إليها فيبقى فى عذاب طويل وآلام لانهاية لها.

فإما أن يتخلص من تلك الآلام بعد جهد طويل، ويشاهد ما تشوق إليه قبل ذلك، وإما أن يبقى فى آلامه بقاء سرمديا بحسب استعداده لكل واحد من الوجهين فى حياته الجسمية .

وأما من تعرف بهذا الموجود الواجب الوجود قبل أن يفارق البدن وأقبل بكليته عليه، والتزم الفكرة فى جلاله، وحسنه وبهائه ولم يعرض

عنه حتى وافته منيته ، وهو على حال من الإقبال والمشاهدة بالفعل ، فهو إذا فارق البدن ، بقى فى لذة لانهاية لها ، وغبطة وسرور ، وفى فرح دائم لاتصال مشاهدته لذلك الموجود الواجب الوجود ، وسلامة تلك المشاهدة من الكدر والشوائب ويزول عنه ما تقتضيه هذه القوى الجسمية من الأمور الحسية التى هى بالإضافة إلى تلك الحال آلام وشرور وعوائق(١)

وآخذ على ابن طفيل قوله على لسان [حى يقظان] : [وأن هذا الانعطاف من جانب العقل نحو هذا الموجود الأعلى يدل على أنه هو نفسه — أى العقل — ليس مادة ، ولم يولد ، ولن يفنى] . لأن العقل بهذه الكيفية . بأنه ليس مادة ، ولم يولد ، ولن يفنى . يكون إلها . لأن هذه الأمور مما هو خاص بالله سبحانه وتعالى . فهو سبحانه ليس مادة ولم يلد ولم يولد ولن يفنى ، فعلى هذا القول تتعدد الآلهة ، وتعدد الآلهة محال لأنه لو كان فى الوجود كله آلهة إلا الله لفسد العالم .

والعالم — كما نرى — متقن فبطل أن يكون العقل ليس مادة ، ولم يولد ولن يفنى . وثبت له ما يثبت للمخلوقات من الوجود بعد العدم ومن التغير والتبدل والضعف والعجز إلى غير ذلك مما يطرأ على المخلوقات .

ثامنا : الحشر للأرواح فقط عند حى بن يقظان :

ويذكر ابن طفيل على لسان حى بن يقظان أن الحشر للأرواح وحدها وأن النعيم هو لذة الاتصال بالبارى ، والعذاب هو شقاء الحرمان منه .

ولما كان الإنسان يشبه أنواع الكائنات الثلاثة . العليا والوسطى ، والدنيا . أو البارى ، والأفلاك ، والكائنات الأرضية من بعض الوجوه ،

(١) د / محمد غلاب الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص ٥٦

فمن الطبيعي أن تماثل أفعال الإنسان أفعال هذه الكائنات، فإذا هوى إلى حضيض الشهوات ماثلت أفعاله وصفاته أفعال البهائم وصفاتها، وإذا حاول السمو شيئاً فشيئاً ماثلت أفعاله أفعال الموجود الأوحد (١)

وعلى إثر اقتناع [حي بن يقظان] بهذه الفكرة بدأ يتخلص من المحسات، والخيال، ويلقي بنفسه في عالم الفكر الخالص، وبهذا يعتقد أنه امتزج بالكائن الأعلى، وبأن العالم كله لا يفهم منه شيء بعيداً عن هذا الاتحاد، وهذا هو رأي الأفلاطونية الحديثة في الإدراك بوساطة الغيبوبة الناشئة من الاتحاد، غير أن هذا الاتحاد لا يتيسر إلا بالتنسك، والتنسك لا يتم إلا بالحرمان من أكل الحيوانات وبالإقلال من أكل النباتات، ولا شك أن هذا أحد آثار الفيثاغورية على ابن طفيل (٢)

---

(١) لا أرتضي هذا التعبير من ابن طفيل

(٢) د/ محمد غلاب الفلسفة الإسلامية في المغرب ص٥٧

أدوار الحياة العقلية لحى بن يقظان

يقول الدكتور / عمـــر فروخ فى كتابه الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون ما خلاصته :

اهتم ابن طفيل بالحياة العقلية لحى بن يقظان فجعل حياته سبعة أدوار سماها أسابيع ، كل أسبوع سبع سنوات فتم التطور العقلى لحى بن يقظان فى خمسين عاما .

الأسبوع الأول : فى هذا الدور ربت الظبية حى بن يقظان وتعلم فيه محاكاة أصوات الحيوان ، وألف عددا من الحيوانات وتعلم ستر عوراته بريش الحيوان ، وبورق الشجر ، واستعمل العصا فى الدفاع عن نفسه وعن قوته .

الأسبوعان الثانى والثالث : فى مطلع الأسبوع الثانى لحى ابن يقظان ماتت الظبية التى أرضعتـه واحتضنته فحزن عليها حزنا شديدا وحاول أن يعرف سبب موتها ، فشق صدرها ، ووصل إلى القلب واستنتج أن الروح تكون فى القلب ، فإذا غادرته برد الجسم وهدأ أى مات .

وفى هـذا الدور المزدوج (الأسبوعين الثانى والثالث) تعرف حى ابن يقظان على النار وذلك عندما وقعت صاعقـة على بعض الشجيرات فاشتعلت فيها النار .

وتعلم حفظ النار ومنافعها فى الإنارة والدفء والطبخ ، وفى هرب الحيوانات الضارية منها ، ثم إنه ربط بين حرارة النار ، وبين الحياة ، وأن هذه الحياة موجودة فى جميع أجناس الحيوان مهما اختلفت فى أشكالها ، وأن مركز هذه الحياة هو القلب ، وهى التى تجعل الأذن تسمع ، والعين

تبصر إلخ ، وتعلم فى هذا الدور أيضا استعمال الأدوات المختلفة ، وبناء الأكواخ ، والاكتساء بجلود الحيوان كما تآلف مع بعض الحيوانات .

الأسبوع الرابع : فى هذا الدور أدرك حى بن يقظان العالم الطبعى وخصائصه . فأدرك أن الأجسام ذوات امتداد وثقل وحركة . وأن الحيوان يزيد على الجماد بالحركة الإرادية ، وللنبات أيضا نوع من الحركة وعرف كذلك الصورة والمادة وأنهما متلازمتان فى عالمنا ، وأن بعض الأجسام يختلف عن بعض بالصورة لا بالمادة ثم عرف أن تبدل الصور على المادة لابد له من محدث واحد خارج عن الأجسام التى يفعل فيها .هو الله رب العالمين .

الأسبوع الخامس : عرف حى بن يقظان فى هذا الدور أن السماء والكواكب أجسام ، وأن السماء [ويراد بها مجموع العالم] متناهية لأنها جسم ، وأنها كروية وأن العالم بجملته محدث (١) ، وبما أن حركة الأجسام السماوية لانهاية لها ولا انقطاع فلا يمكن أن تكون منبعثة منها نفسها [لأن كل حركة منبعثة من جسم متناهية] فلابد لها من محرك ليس فى جسم فمحدث العالم ومحرك الكواكب هو الله المنزه عن صفات الأجسام وهو علة العالم السابقة على العالم بالذات لا بالزمان [وهذا يجعلنا نقول بأن ابن طفيل قال بقدم العالم لا بحدوثه] .

---

(١) هكذا فهم الدكتور عمر فروخ من نص ابن طفيل فى رسالة حى بن يقظان وذكر ذلك فى كتابه تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون ص٦٣١ على حين أننا لو رجعنا إلى رسالة حى بن يقظان ص٤٠ لوجدنا أن ابن طفيل يقول : بأزلية العالم لا بحدوثه . أنظر معنا ص٥٣ والتى بعدها من كتاب د / محمد غلاب الفلسفة الإسلامية فى المغرب .

ويقول البعض باضطراب ابن طفيل فى القول بحدوث العالم وقدمه ويقول عن الله بأنه قادر مريد مختار حكيم برىء من جميع نواحى النقص .

الأسبوعان السادس والسابع :

فى هذا الدور المزدوج بلغ [حى بن يقظان] أشده (الأربعين من عمره العقلى) وقصر جهـــده على معرفة الله غير أنه عجز عن أن يعرفه بحواسه وعقله ، وكان قد عرف بها سابقا الموجودات المادية ، المتعلقة بالمادة [كالأسباب والعلل والصورة والروح عن طريق اتصالها بالصورة]

واعتقد [حى بن يقظان] أن نفسه غير محسوسة [لأنها أدركت أشياء غير محسوسة] غير أن نفسه الآن متصلة بجسده فلا يمكن أن تدرك الله البرىء من كل اتصال بمادة ، غير أنها إذا فارقت البدن أمكنها حينئذ أن تدرك الله ، وحاول [حى بن يقظان] أن تبتعد نفسه عن الجسد مؤقتا فلجأ إلى نوع من الرياضة يغنيه حينا من الزمن عن الاستجابة إلى حاجات البدن ، ويجعل حال نفسه أقرب إلى حال الكواكب التى اعتقد أنها أقرب إلى الموجود الأول ، وأنها ترى الموجـــود الأول . وتشبه [حى بن يقظان] بالكواكب فى الأمور الثلاثة التالية :

(ا) اكتفى بالضرورى من الطعام والشراب [لأن الكواكب لا تأكل ولا تشرب] .

(ب) جعل يدور فى الجزيرة التى وجد بها [لأن الكواكب تدور] .

(ج) جعل يديم التفكير فى الموجود الأول .

بهذه الرياضة المجهدة ضعفت حواسه واستطاع هو أن يستغرق بفكره فى التأمل العقلى حتى كان ينسى أحيانا كثيرة كل ما حوله ، ثم ينسى

نفسه أيضاً ، فإذا فعل ذلك [غابت عن ذكره وفكره السموات والأرض وما بينهما ، وأيضاً غابت عنه جميع الصور الروحية ، والقوى الجسيمة ، وتلاشى الكل واضمحل ، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود . الثابت الوجود . وكان كلما استغرق فى حالته هذه شاهد مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر] .

وهنا يذكر ابن طفيل أن هذه الحالة لا يمكن أن توصف إلا رمزا ومن طريق التمثيل فيقول :

[فشاهد حى بن يقظان عوالم بريئة من المادة ، شاهد الفلك الأعلى ذاتاً بريئة من المادة . ليست هى ذات الحق [الله] ، ولاهى نفس الفلك ، ولكنها ليست غيرهما أيضاً . وشاهد أن ذات الحق منعكسة فيما دونها من الأفلاك — ابتداءً من فلك النجوم الثوابت المجاورة للفلك الأعلى حتى فلك القمر المجاور لأرضنا — كما تنعكس الصور فى المرايا المتقابلة](١) .

تاسعاً : تمام القصة وطبقات الناس :

كان فى جزيرة مجاورة لجزيرة [حى بن يقظان] رجلان اسم أحدهما [أسال] واسم الآخر [سلامان] وكان قد وصلت إلى هذه الجزيرة ملة من الملل الصحيحة المأخوذة عن الأنبياء ، [ويقصد بها ابن طفيل ملة الإسلام] .

أما [سلامان] فكان حاكم الجزيرة ، وكان يفهم الدين حق الفهم . غير أنه كان يأخذ بظاهره ، ويجارى العامة فى أعمالهم الدينية . وكان أبعد عن التفكير العميق فى الدين ، وأقرب إلى مخالطة العامة .

---

(١) د/ عمر فروخ تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون من ص ٦٣٠ إلى ص ٦٣٢ بتصرف .

وأما [أسال] فكان صديقا [لسلامان] وكان يفهم الشريعة مثله فهماً صحيحا ، ولكن كان به طبع العزلة والانفراد ، والنفور من العامة ، وحب التفكير فى أوامر الدين .

هجر [أسال] جزيرته وطلب العزلة فى جزيرة أخرى فكانت تلك الجزيرة هى التى وجد بها [حى بن يقظان] والتقى [حى] و [أسال] . وعلم [أسال] [حى بن يقظان] اللغة ، ثم تفاهما وأخبر كل منهما صاحبه بما توصل إليه من أمر الله والعالم(١) .

التقاء الفلسفة والدين عند الغاية الأخيرة وهى الحق :

ومن العجيب أن ابن الطفيل قد انتهى فى كتابه هذا إلى أن النتيجة التى حصل عليها [حى بن يقظان] بوساطة الفكر الخالص بعد تأمل استغرق خمسين سنة ، هى نفس النتيجة التى قررتها الديانات .

وهذه هى نفس الظاهرة العجيبة التى لاحظنا أنها شملت جميع فلاسفة المسلمين فى الشرق والغرب ، وهى ظاهرة التوفيق بين الدين والفلسفة ، وإثبات أنهما إن بدآ مختلفين فسيلتقيان حتما عند الغاية الأخيرة وهى الحق .

[حى بن يقظان] ينتقل إلى جزيرة [أسال] :

ولما علم [حى بن يقظان] من [أسال] حال سكان جزيرته وما هم عليه من الجهل والخرافات أصر على أن يذهب إليها ليعلم أهلها الحق الذى توصل إليه هو و [أسال] وكان [أسال] يثنيه عن إصراره ويقول له : إن أكثر أهل الجزيرة عندنا بمنزلة الحيوان غير الناطق . غير أن [حى بن يقظان]

---

(١) نفس المرجع ص ٦٣٢ وما بعدها .

بقى على إصراره حتى نزل [أسال] على رأيه وانتقلا معا إلى جزيرة [أسال] واجتمعا بصفوة أهلها من أصدقاء [أسال] و[سلامان] وهم الفئة المعترف لها فى الجزيرة بالتقدم الفكرى والرقى العقـلى فلما أراد [حى بن يقظان] و [أسال] أن يكشفا الحجاب عن الحقيقة أمام هؤلاء . كادوا أن يثوروا عليهما ، حينئذ ندما على عملهما وتأسفا على أن تكون هذه حال الخاصة فى تلك الجزيرة فما بالك بحال العامة ، إن [حى بن يقظان] و [أسال] لم يتمكنا من هداية الجماهير لعدم استعدادها لقبول الحكمة التى يهتدى إليها أصحاب الفطرة الفائقة بسهولة . سواء أكان ذلك عن طريق الفكر المحض الناشىء عن تمركز الفرد فى ذاته كما وقع [لحى بن يقظان] أم عن طريق الاسترشاد بالدين كما حدث [لأسال] . وهذه هى عظمى غايات ابن طفيل من رسالته(١) .

بعدئذ رجع [حى بن يقظان] إلى جزيرته ومعه [أسال] وأخذا فى العبادة والاتصال بالله حتى أتاهما الموت . وإن كان [أسال] ترك طريقته القديمة فى العبادة وتبع [حى] فى العبادة العقلية .

عاشراً : أشخاص القصة :

فى قصة حى بن يقظان التى ألفها ابن طفيل خمس طبقات من الناس هم :

١ — ذوو الفطرة الفائقة المستغنون بعقلهم عن كل تعليم [ويمثلهم حى بن يقظان] .

٢ — ذوو الفطرة الفائقة الذين اتفق أن كانوا فى بيئة اجتماعية ففهموا من الدين أكثر مما فهمه سائر أهل بيئتهم ، ولكن تربيتهم الاجتماعية أدخلت على فطرتهم الفائقة شيئا من النقص قصر بهم عن رتبة الطبقة السابقة . ويمثل هؤلاء [أسال] .

---

(١) د/ محمد غلاب الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص ٥٨

٣ — خاصة العامة ، وهم الذين يدركون الأمور إدراك أهل الفطرة الفائقة لها ، ولكنهم يؤثرون أحوال الدنيا على الاعتزال ، ثم يسلكون بينهم وبين أنفسهم سبيلا ، وبينهم وبين الناس سبيلا أخرى ويمثل هؤلاء [سلامان] .

٤ — المتميزون من العامة ، وهم جماعة قليلة العدد من العامة نالوا قسطا من العلم فظنوا أنهم قد ارتفعوا فوق سائر العامة ، وهم فى الحقيقة لا يزالون منهم إلا فى ظاهر أعمالهم [وتمثلهم النخبة الذين اجتمع بهم [حى ابن يقظان] برفقة [أسال] فى جزيرة [سلامان] .

٥ — الجمهور الغالب وهم أقرب إلى الأنعام منهم إلى البشر(١) .

نقد الفلسفة والفلاسفة فى رسالة حى بن يقظان

وبعد أن فرغنا من إلقاء الضوء على قصة [حى بن يقظان] التى ألفها ابن طفيل من أول المقدمة حتى التعرف على أنواع أشخاصها وطبقات الناس فيها ، فإنه من الخير أن نبسط أمام القارىء صورة من نقد ابن طفيل للفلسفة والفلاسفة فى رسالته [حى بن يقظان] وهو نقد لا يقل فى دقته وترتيبه عن نقد النابهين من المحدثين ، يقول ابن طفيل ماخلاصته : كان التأليف الفلسفى معدوما فى المغرب وخصوصا فيما وراء الطبيعة لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد ومن ظفر بشىء منه لم يكلم الناس إلا رمزا [خوفا من بعض الفقهاء والعامة] وأيضا لأن الإسلام منع الخوض فى نتائج المكاشفة .

ثم شاع المنطق وشاع معه علم الكلام ، ولكن لم يصل إلى المغرب

---

(١) د/ عمر فروخ تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون ص ٦٣٤

من كتب المشارقة ، وكتب اليونان ما يشفى الغلة [فى الكشف والمشاهدة] ولا نشأ فى الأندلس نفسها أحد من ذوى الفطرة الفائقة قبل ابن باجه .

ولم تكن الفلسفة التى وصلت إلى المغرب من كتب أرسطو وافيـة بالمراد من الكشف عن حقيقـة اتصال العقل بالله ، وحقيقة المشاهـدة والحضور فى طور الولاية .

ولم تكن كتب الفارابى أيضا وافيه بالمراد ، وكان أكثرها فى المنطق أماما كان منها فى الفلسفة الخالصة فكان كثير الشكوك والاضطراب ، وخصوصا فيما يتعلق بالخلود بعد الموت . من ذلك زعمه فى كتاب [الملة الفاضلة] — آراء أهل المدينة الفاضلة — : إن النفوس الشريرة تخلد فى العذاب ثم صرح فى [السياسة المدنية] : أنها منحلة وصائرة إلى العدم ، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الكاملة . ثم وصف فى كتاب [الأخلاق] شيئا من أمر السعادة الإنسانية ، وأنها إنما تكون فى هـذه الدار — الدنيا — هـذا مع ما صرح به من أن النبوة تكون للقوة الخيالية ، كما أنه فضل الفلسفة عليها(١) .

وكتاب [الشفاء] لابن سينا لا يفى بالغاية التى يتطلب الناس الحكمة المشرقيـة من أجلها . وتكفل ابن سينا بشرح كتب أرسطو ، ولكن لم يعتن بكل ما جاء فيهـا ، كما أن فى كتاب الشفاء أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو .

وقد بلغ الحلاج ، وأبو يزيد البسطامى ، وغـيرهما فى التصوف حال

---

(١) نفس المرجع ص ٦٢٧ والتى بعدها .

المشاهدة والكشف ، ولكن لم يكونوا ممن حذقتهم العلوم ، فقالوا فى تلك الحال بغير تحصيل ، وباحوا بما رأوا تصريحا ، وأوهموا الناس إمكان حلول الله فى البشر . قال الحلاج : [أنا الحق ... وليس فى الجبة إلا الله] وقال أبو يزيد البسطامى : [سبحانى ما أعظم شأنى](١) .

وبلغ الغزالى فى التصوف حال المشاهدة أيضا ، ولكن لم يبح بمثل ما باح به الحلاج والبسطامى إذ كان ممن أدبتهم المعارف وحذقتهم العلوم ولذلك لم يزد بعد وصوله إلى هذه الحال على أن تمثل بهذا البيت :

وكان ما كان مما لست أذكره
فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر(٢)

ويمتدح ابن طفيل أيضا نظرية الغزالى فى الشك ويقول : فإن من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقى فى العمى والحيرة ثم تمثل بقول القائل :

خذ ما تراه ودع شيئا سمعت به
فى طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل(٣)

ويأخذ ابن طفيل على الغزالى أنه بنى كتبه على عقلية الجماهير ثم هو يربط فى موضع ويحل فى آخر ، ويكفر بأشياء ثم ينتحلها . فمن جملة ما كفر به الفلاسفة فى كتابه [تهافت الفلاسفة] إنكارهم لحشر الأجساد ، وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة . ولكنه عاد فقال فى أول كتابه [ميزان العمل] : إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد الصوفية على القطع . بعدئذ أعلن فى كتابه [المنقذ من الضلال] : إن اعتقاده كاعتقاد الصوفية

---

(١) نفس المرجع ص ٦٢٨

(٢) نفس المرجع والصفحة

(٣) د / محمد غلاب الفلسفة الإسلامية فى المغرب ص ٤٩

كما أن الغزالى كثير الرمز والإشارات فى كتبه حتى إنه لا ينتفع بها إلا من وقف عليها ، أو سمعها منه . أو كان معـــدا لفهمها بالنظارة الفائقة(١) .

ويقسم الغزالى الآراء التى قال بهـا إلى ثلاثة آراء رأى يشارك فيـه الجمهور فيما هم عليه ، ورأى يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد ورأى يكون بين الإنسان وبين نفسه لا يطلع عليه إلا من هو شريكه فى اعتقاده ، واعتذر عن تعدد آرائه تلك فى آخر كتابه [ميزان العمل(٢)]

ويمتدح ابن طفيل ابن باجه ويبين أنه لم يكن بالأندلس من هو أكثر منه ثقافة ولا أصح نظرا ، ولا أصدق روية غير أنه بعد ذلك يقول عنه : إن الدنيا شغلته حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه ، وبث خفايا حكمته وأكثر ما يوجد له من تآليف إنما هى غير كاملة لكتابه فى النفس وتدبير المتوحد ، وكتبه فى المنطق ، وعلم الطبيعة ، وأما كتبه الكاملة فهى كتب وجيزة ، ورسائل مختلفة(٣) .

ويوضح ابن طفيل فى رسالته حى بن يقظان أيضا أن ابن باجه بلغ رتبة [الاتصال العقلى] ولكن بطريق العلم النظرى . والبحث العلمى لا بطريق الذوق والمشاهدة الذى عابه ابن باجه على الغزالى .

ووجد نفر من الحكماء عاصروا ابن باجـه ، وقيل إنهم كانوا فى مثل درجته ، ولكن لم ير ابن طفيل لهم تأليفا ، ثم يقـــول ابن طفيل فى رسالته حى بن يقظان : وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا [كابن رشد

---

(١) د/ عمر فروخ تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون صـ ٦٢٨ .
(٢) د/ محمد غلاب الفلسفة الإسلامية فى المغرب صـ ٤٩
(٣) نفس المرجع صـ ٤٧ ببعض تصرف

مثلا] فهم بعد فى حد التزايد ، أو الوقوف على غير كمال ، أو ممن لم تصل إلينا حقيقة أمره(١) .

أثر رسالة حى بن يقظان فى عالم الفكر

لقد أحدث كتابه [حى بن يقظان] الذى ألفه ابن طفيل فى عالم الفكر ضجيجا عظيما .

ففى البيئات العربية كان مصدرا هاما لنظرية التوحد التى بدأها ابن باجه ونماها ابن طفيل .

وفى البيئات الأوربية فاز هذا الكتاب أيضا بحظ عظيم من الاهتمام فترجمه إلى العبرية [موسى الناربونى] فى منتصف القرن الرابع عشر الميلادى ، وترجمه إلى اللاتينيـــة [بوكوك] الانجليزى ، ونشره فى أوكسفورد مع النص العربى فى سنة ١٦٧١م وكذلك فى سنة ١٧٠٠م . ثم ترجمت هذه الترجمة اللاتينية إلى اللغة الإنجليزية مرتين ، ثم ترجم النص العربى إلى الإنجليزية ، أيضا ونشر فى سنة ١٧١١ م .

ولا ريب أن إحدى هذه الترجمات هى التى يسرت للكاتب الإنجليزى [دانيل دى فويه] التأثر بخيال ابن طفيل حتى يحاكى رسالة حى بن يقظان فينشىء فى سنة ١٧١٩ م على غرارها روايته الفخمة [روبنسون كروزوويه] التى يشاهد فيها الباحث لوحة أمينة للرقى المنهجى ، والعواطف الأخلاقية الملموسة فى رواية ابن طفيل(٢) .

---

(١) د / عمر فروخ تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون ص ٦٢٩ وانظر أيضا ص٦٠، ٨٧ من رسالة حى بن يقظان لابن طفيل .

(٢) د / محمد غلاب الفلسفة الإسلاميه فى المغرب ص٥٨ والتى بعدها

وترجم هذا الكتاب أيضا إلى اللغة الهولاندية فى سنة ١٦٧٢ م كما ترجمه إلى الألمانية [بريقيوس] فى سنة ١٧٢٦ م ثم ترجمه إلى نفس اللغة [إيشون] فى سنة ١٧٨٣ م(١) .

ولقد قام الأستاذ [ليون جوتييه] بترجمة رسالة حى بن يقظان إلى الفرنسية بعد أن حققها علميا(٢) .

---

(١) نفس المرجع ص٥٩

(٢) د/ طه عبد السلام خضير . الفلسفة الإسلامية فى المغرب دراسة وتحليل ص٥١١

مجمل فلسفة ابن طفيل

بعد أن تكلمنا عن تسمية ابن طفيل ، وولادته ، ونشأته وحياته ، ووفاته ، وعناصر شخصيته وخصائصه ومؤلفاته . نختم الحديث عنه بعرض سريع لمجمل فلسفته .

وفلسفة ابن طفيل موجودة كلها فى كتابه [رسالة حى بن يقظان] ومدرجة هناك حسب التطور الصاعد للعقل البشرى .

ومن أهم المصادر الحديثة التى كتبت عن حياة ابن طفيل وفلسفته مصدران هما :

١ — ما كتبه الأستاذ [ليون جوتييه] الذى ألف كتابا فى حياة ابن طفيل وفلسفته . وفضلا عن ذلك فإن [جوتييه] قد صحح بعض الأخطاء التى وقع فيها كثير من المستشرقين فى دراساتهم العابرة لابن طفيل وفلسفته كما أنه قام بترجمة رسالة [حى بن يقظان] إلى الفرنسية بعد أن حققها علميا كما أوضحنا ذلك سابقا .

٢ — ما كتبه الدكتور / عبد الحليم محمود الذى ألف كتابا بعنوان : [فلسفة ابن طفيل ورسالة حى بن يقظان] وفيه عرض لأطوار حياة ابن طفيل المختلفة بالقدر الذى سمحت به المصادر التاريخيـــة ثم كتب فى فلسفته كتابة واضحة مستفيضة ، ثم كان اهتمامه البالغ بإخراج [رسالة حى ابن يقظان] وشرح بعض فقراتها والتعليق عليها .

نظرية المعرفة عند ابن طفيل :

إن ابن طفيل فيلسوف مسلم له دراية غير قليلة بأمور الشريعة كما أنه ضليع كذلك فى الفلسفة وعنده رصيد غير قليل من آراء السابقين من

فلاسفة مسلمين وغير مسلمين ، لذلك كانت نظرته إلى المعرفة نظرة لها اتجاهان :

الإتجاه الأول : طريق الحواس فيما يتعلق بالأجسام .

الإتجاه الثانى : طريق الذات التى هى النفس فيما يتعلق بالمــدارك والموجودات البريئة من المادة . والمعارف التى تأتى من طريق الحواس لابد فيها من الاختبار وتكرار التجربة ومقارنة الأشياء المتقاربة بعضها ببعض حتى يصل من الملاحظات المتعددة ، والاختبارات المتكررة ، والتجارب المتنوعة إلى معارف ثابتة تكون عنده فى مرتبة اليقين .

وكل المعارف التى تأتى عن طريق الحواس لا تكون إلا فيما له صلة بالأجسام و بماله اتصال بالمادة .

أما مالا صلة له بالمادة من مدارك وموجودات فإن طريقها الذات أو النفس ويكون ذلك بالحدس غير المتصل بالحواس أى بالاستدلال على الصانع من مصنوعاته ، وعلى الأسباب من الصور الحادثة كما نستنبح وجود المؤلف من كتاب ألفه ، ووجود النجار من مكتب صنعه . وماماثل ذلك. والحدس له جوانب متعددة عند ابن طفيل .

فقد يكون أمراً عقليا صرفا لا صلة له بالحواس وقد يكون أمراً عقليا له بعض صلة بأمور مادية تتصل بالحواس ، وهذان النوعان من الحدس يشترك فيهما كل من له عقل يفكر به من بنى البشر .

وهناك نوع من الحدس يسمو على هذين النوعين من الحدس وهو الإشراق ، وهذا لايكون إلا لذوى الفطر الفائقة والنفوس السوية . والمعرفة عند ابن طفيل فى عمومها تتسم بالطابع الإشراقى فهو — كما قلنا — فيلسوف مسلم يرى أن الملة الإسلامية والشريعة الخاتمة التى جاءبها نبينا محمد ﷺ -

قد منعت من البحث فيما وراء الطبيعة على طريقة أهل النظر ، وحذرت منه لأن التفكير فى أى أمر يكون عن طريق العقل ، والعقل مربوط فى دائرة المحسوسات .

وما وراء الطبيعة لا صلة له بالأمور الحسية ولا صلة للحواس به ، لذلك فقد آثر ابن طفيل السلامة فأحجم — كثيراً — عن الخوض فيما وراء الطبيعة وهو موضوع له خطره وقلما ينجو فيه باحث من الوقوع فى خطأ .

فالباحث بعقله — فيما وراء الطبيعة — إنمـــا يبحث فى مجال فوق مستوى إدراكه وحدوده .

ومما يحسب لابن طفيل ويرفع من قدره عندنا احترامه للشريعة التى يدين بها ، ووقوفه كثيراً عند حدودها .

وإن كنا نأخذ عليه أشياء منها ، قوله بقدم العالم وإن كان متخبطا فى هذه النقطة . فتارة يقول بقدم العالم بالذات لابالزمان وتارة يقول بحدوثه .

ومما نأخذه عليه أيضاً قوله — ضمنا أو صراحة — بأن الإنسان يستطيع أن يصل إلى كثير من المعـــارف الروحية حتى ولم لم يوجد وحى إلهى .

ولو عمقنا الفكر مع النظر فى قصته [حى بن يقظان] وهى القصة التى تمثل حال الإنسانية بدون وحى إلهى فى طور من أطوارها ، فإننا نجد أنه جعل [حى بن يقظان] فى الطور الأول [أشبه بحيوان فى سيرته ومحاكاته للحيوان ولما ماتت الظبية التى ترضعه دعاه ذلك للبحث عن حقيقة النفس ، وهداه اختلاف الأشياء واتفاقها إلى وجود الصور ، ثم هداه توالبها إلى فاعل

لها منزه عن المحسوسات ، ثم شغله هذا الفاعل وصار يرى أثره فى كل شيء فانزعج عن العالم المحسوس إليه ، حتى إذا علم به عرف أنه لم يدركه بالحس بل بشيء فيه غير الحس ، فاهتدى إلى ذاته الشريفة ، وهو فى كل هذا يتوصل من المقدمات إلى النتائج . ولم يزل يستغرق فى العالم العلوى — متشبها بالأفلاك — حتى فنى فى ذات الواحد ، وتيسرت له صحبته على رأس الخمسين](١) .

ومما يؤكدما أخذناه على ابن طفيل من أنه كان يقول : بقدم العالم ، وبأنه معلول للعلة الأولى التى هى — الله — سبحانه وتعالى .

ومما يؤكد تخبطه كذلك فى القول بحدوث العالم وقدمه ، ماذكره الدكتور / عبد الحليم محمود فى كتابه [فلسفة ابن طفيل] فى ص ٤٠ والتى بعدها .

إذ يقول ما خلاصته : [إن العالم كله بما فيه من السموات والأرض والكواكب وما بينها وما فوقها وما تحتها من فعل الله وخلقه ، ومتأخر عنه بالذات وإن كان غير متأخر بالزمان إنه معلول ، ومخلوق لله بغير زمان .

ولبيان حاجة العالم إلى موجد فهو يرى أن المادة لما كانت من كل جسم مفتقرة إلى الصورة إذ لا تقوم إلا بها ، ولا تثبت لها حقيقة دونها ، وكانت الصورة ، لا يصح وجودها إلا من فعل فاعل . فإن جميع الموجودات إذاً مفتقرة فى وجودها إلى الله ، ولا قيام لشيء منها إلا به فهو إذا علة لها وهى [محدثة] أو قديمة معلولة له متعلقة الوجود به مفتقرة إليه ، ولولا دوامه لم تدم ، ولولا وجوده لم توجد ، ولولا قدمه لم تكن قديمة ، وهو فى ذاته غنى عنها وبريء منها] .

---

(١) دى بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام هامش ص ٣٧٩ ترجمة د/ محمد أبو ريدة .

ويؤكد قولنا بتخبط ابن طفيل فى القول بقدم العالم تارة وبحدوثه أخرى ما قاله الدكتور عمر فروخ فى ص ٦٣٧ من كتابه [تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون] : [العالم عند ابن طفيل متناه محدود لأنه جسم ، وهو على شكل الكرة والعالم محدث بمعنى أن له فاعلا إلا أنه قديم قدم فاعله ، وهو متأخر عن فاعله بالذات فقط لا بالزمان أى ليس بين وجوده وبين وجود فاعله زمن كثير ولا قليل(١) والعالم لا يمكن أن ينعدم ، ولكن يمكن أن يتبدل من صورة إلى صورة .

وهنا نلاحظ اضطراب ابن طفيل فى القول بحدوث العالم تارة ، تارة يقول بقدمه ، وفوق ما أخذناه على ابن طفيل يبين دى بور فى كتابه تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٣٧٩ أن ابن طفيل فى قصته [حى بن يقظان] يمثل تطور الحكمة الهندية والفارسية واليونانية .

فقال ما خلاصته : [وتدل نبذ كثيرة فى قصة ابن طفيل على أنه كان يقصد من [حى] أن يتمثل حال الإنسانية لو لم ينزل عليها وحى سماوى ويتمثل فى قصة [حى] تطور الحكمة الهندية والفارسية واليونانية. ولننبه على بعض النقط التى قد تؤيد هذا الرأى وتجعله واضحاً وإن كنا لا نستطيع أن نمضى إلى أكثر من ذلك فى إثباته هنا .

فقول ابن طفيل : إن [حى بن يقظان] نشأ فى جزيرة سيلان وهى جزيرة من جزر الهند التى تحت خط الاستواء لم يخل من مغزى لأن هذه الجزيرة — يقال — إن جوها صالح لإمكان التولد الطبعى ، وهذا يذكرنا بالحكمة الهندية ، وبعد أن كافح [حى بن يقظان] للخروج من الطور

---

(١) وذلك مثل حركة الخاتم فى الأصبع المتحركة فحركتهما واحدة .

الحيوانى بدافع من حياته(١) وحبه للبحث عن حقائق الأشـياء انبعث فى نفسه أول شعور دينى أساسه العجب وذلك من اكتشاف النار وذلك يذكرنا بالديانة الفارسية(٢) ، أما مايلى ذلك من نظر عقلى فهو مستمد من الفلسفة اليونانية كما نقلها العرب] . ويقول الدكتور مصطفى غالب فى ص ١٨ من كتابه ابن طفيل : [ويلاحظ أن فلسفة ابن طفيل وأفكاره فى المعرفة قد جسدها كلها فى القصة الرمزية التى كتبها حول [حى بن يقظان] وارتفع بها حسب التطور الصاعد للعقل البشرى] .

---

(١) لأن [حى] رأى الحيوانات كاسية مستورة العورة فاستحى أن يكون أظهر منها عورة فأخذ يخصف على نفسه من ورق الشجر وريش الطير .

(٢) وأرى أن دى بور قد غالى فى هذه النقطة .

السعادة عند ابن طفيل

إن ابن طفيل يرى أن كمال ذات الإنسان ولذاتها وسعادتها إنما يكون بمشاهدة الموجود الواجب الوجـــود على الدوام مشاهدة بالفعل أبداً حتى لا يعرض عنه طرفة عين ، ويظل كذلك حتى توافيه منيته وهو فى حال المشاهدة بالفعل فتتصل لذته دون أن يتخللها ألم .

ووسيلته إلى ذلك هى ملازمة الفـكر فى الله كل لحظة ، والذى يعينه على ذلك إنما هو الزهـد فى متع الحياة ، وشهواتها .

ومن الحزم أن يفرض الإنسان لنفسه حدوداً لا يتعداها ، ومقادير لا يتجاوزها فيما تتطلبه حياة جسمه، فيقتصر فيما يتعلق بلباسه على مايقيه الحر اللافح ، والبرد القارس كما يجب أن يكتفى فى طعامـــه وشرابه على الضرورى الذى يحفظ حياته ، ويسد رمقه ، وإذا أخذ حاجته من الغذاء فيجب أن يقيم عليه حتى يشعر بضعف يقطعه عن بعض الأعمال التى تجب عليه .

وابن طفيل يرى أن خير الطعام هو الفواكه التى تم نضجها .

وإذا مانظم الإنسان نفسه فى كسائه وغذائه كان عليه أن يلتزم النظام التام ، فيتطهر ويتزكى جسمانيا مستعملا فى ذلك الروائح الطيبة حتى يتحقق له جمال الهيئة . فذلك باعث حثيث على انتعاش الروح ، وصفاء الذهن ، ورقة العاطفة :

ومن كمال حياة الإنسان اهتمامه بمجتمعه الذى يعيش فيه حيث إنه مدنى بطبعه ، ومن هنا كان عليه أن يساعد غيره مساعدة يبذل فيها أقصى مايستطيع بذله .

بل إنه ليعمم تعاونه فيتعدى الإنسان إلى غـيره من حيوان ونبات يساعده فى نموه وترقيه (١) .

وابن طفيل فى هذا المقام — إلى هنا — نرى فيه اتزانا، وفى أسلوبه ترابطاء وفى مفهوفه تناسقا وهو أيضا يتفق فى هذا مع روح الدين ومنهج الشريعة .

أما فيما وراء ذلك مما يذكر الباحثون له من أشياء نذكر بعضها الآن فهو فيهامتشدد ومبالغ فى تشدده ، إذ يأخذ نفسه بمالا يقره روح الإسلام السمح ، وبما يأباه اتزان الفكر السليم .

فقد كان [حى بن يقظان] فى رســـالة ابن طفيل [يغمض عينيه ، ويسد أذنية ، ويصرف جهده عن تتبع الخيال، ويروم بمبلغ طاقته ألا يفكر فى شيء سواه ولا يشرك به أحدا ، ويستعين على ذلك بالاستدارة، والتزم الحركة المستديرة فكان يدور حول الجزيرة التى هو فيها ، أو حول بيته، أو حول نفسه حتى يغشى عليه ، وذلك تشبها بالأفلاك وهذا شيء مضحك لا محالة .

كما أنه يريد باستدارته تلك أن تغيب عنه جميع المحسوسات، وتخلص فكرته أحيانا عن الشوائب ويشاهد الموجود الواجب الوجود غير أنه لم يلبث أن تكر عليه القوى الجسمية فتفسد عليه حاله وترده إلى أسفل السافلين](٢) .

---

(١) د/ طه عبد السلام خضير الفلسفة الإسلامية فى المغرب دراسة وتحليل صـ ٥٣ عن كتاب فلسفة ابن طفيل د/ عبد الحليم محمود صـ ٤٠ وما بعدها بتصرف .

(٢) نفس المرجع صـ ٥٤ وهامش صـ ٣٨٣ من كتاب دى بور تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة د/ محمد عبد الهادى أبو ريدة .

الرياضيات عند ابن طفيل

إن ابن طفيل مهندس بارع ، وعالم فلكى موهوب. ولقد بنى آراءه فى الفلك على الهندسة ، فهو يرى أن كل جسم متناه لأنه قد فرضت فيه الخطوط [لأنه محدود بأجزاء من الخطوط] ولأن كل جسم لا تفرض فيه الخطوط باطل [ولا يمكن أن توجد أجسام لها أضلاع غير متناهية].

وعلى ذلك تكون الأجرام السماوية متناهية ، وتكون السماء نفسها متناهية، كما أن العالم بجملته متناه، والعالم عند ابن طفيل كروى . ودليله على ذلك أن الكواكب التى تطلع من المشرق وتغيب فى المغرب [فى رأيه] إذا طلعت على سمت الرأس [أى عمودية على خط انحناء الرأس بأن كانت على زوايا قائمة] ، كانت الدائرة التى تقطعها تلك الكواكب فى السماء أكبر من الدوائر التى تقطعها الكواكب التى تطلع عن اليمين أو الشمال . ثم إن الكواكب إذا طلعت معا [ولو كانت تسير فى أفلاك مختلفة] فإنها تغرب معا أيضاً . والشمس كروية ، والأرض كروية ، والشمس أكبر من الأرض كثيرا .

وترك ابن طفيل رأى بطليموس القائل : بأن الأفلاك متداخلة [أى ذات مراكز متعددة] إلى رأى أرسطو القائل : بأن الأفلاك متمركزة [أى ذات مركز واحد] .

وقد ظل ابن طفيل يعتقد أن للنجوم نفوسا ، وأنها تعرف الله ، وأن العالم يشبه إنسانا كبيرا وأن ما فيه من ضروب الأفلاك المتصل بعضها ببعض هو بمنزلة أعضاء الحيوان (١) .

---

(١) د/ عمر فروخ تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون صـ ٦٣٥ و د/ مصطفى غالب فى سبيل موسوعة فلسفية [ابن طفيل صـ١٨ والتى بعدها بتصرف] .

الطبعيات عند ابن طفيل :

يرى ابن طفيل أن الحرارة لها ثلاثة أسباب : الحركة ، والاحتكاك [أى ملاقاة الأجسام] والإضاءة [التى هى الإشعاع] .

والأجسام التى تقبل الحرارة هى الأجسام الكثيفة غير الشفافة . من أجل ذلك يلاحظ ابن طفيل أن طبقات الهواء العليا أكثر برودة من طبقاته السفلى لأن الحرارة لا تسخن فى رأيه الهواء مباشرة بل هى تسخن الأرض أولا ثم تشع الحرارة من الأرض إلى الهواء .

كما لاحظ ابن طفيل أن الإشعاع إذا كان على سمت رءوس الناس [أى إذا كان عموديا على رءوس الناس] كانت الحرارة التى تصحبه أشد لأن كمية الإشعاع التى تصل إلى الأرض إذا كان الإشعاع عموديا تكون أعظم .

وأشار ابن طفيل إلى [انكسار النور] عند مروره فى الهواء . إذ ذكر أن نور الشمس يضىء من الأرض قسما أعظم من نصفها .

كما أن ابن طفيل يقول — أيضا — بالنشوء المرتجل ، وبتطور الأحياء . لأنه لاحظ أن جنس الحيوان وجنس النبات متفقان فى الاغتذاء والنمو ، إلا أن الحيوان يزيد على النبات بفضل الحس ، والإدراك ، وربما ظهر فى النبات شىء شبيه به مثل تحرك عروقه إلى جهة الغذاء ، وأشباه ذلك ، فظهر له أن النبات والحيوان شىء واحد بسبب شىء واحد مشترك بينهما هو فى أحدهما(١) أتم وأكمل وفى الآخر . قد عاقه عائق عن بلوغ ما بلغ إليه الحيوان .

---

(١) وهو الحيوان .

وكذلك يرى ابن طفيل أن نشأة الإنسان تخضع فى تطورها لعوامل طبيعية من البيئة، وأن الإنسان لا يستطيع أن يتعلم أمرا — ما — إلا إذا تعلم أمرا آخر سابقا عليه ضرورة .

ثم إن التربية الاجتماعية تربية مصطنعة لا توافق طبيعة البشر ، ولو أن البشر تركوا ينشأون نشأة فطرية حرة [كالتى نشأ عليها حى بن يقظان] لكانت حالهم العقلية أعلى مما هى عليه اليوم[1] .

وأنا لا أسلم لابن طفيل قوله : بأن التربية الاجتماعية لا توافق طبيعة البشر إلى آخر الفقرة التى ذكرت سابقا . وذلك لأمور منها : أنه قال فى نفس الفقرة : [إن نشأة الإنسان تخضع فى تطورها لعوامل طبيعية من البيئة] إذن لابد من التربية الاجتماعية حتى تكون نشأة الإنسان نشأة موافقة للفطرة السليمة .

ومنها قوله أيضا فى نفس الفقرة : [إن الإنسان لا يستطيع أن يتعلم أمرا — ما — إلا إذا تعلم أمرا آخر سابقا عليه ضرورة] وتعلم الأمور أيا كان نوعها وكمها و كيفها يكون أكثر إحكاما ودقة واتزانا إذا وجدت التربية الاجتماعية السليمة، ومنها قوله فى نفس الفقرة أيضا : [ولو أن البشر تركوا ينشأون نشأة فطرية حرة كالتى نشأ عليها حى بن يقظان لكانت حالهم العقلية أعلى مما عليه اليوم] ونقول لابن طفيل: لقد بينت فى موضع آخر أن [حى بن يقظان] لم يستطع أن يتوصل إلى ماوصل إليه من المعارف والمدركات إلا بعد جهد على حين أنه لو سار على نمط الشريعة لاستطاع أن يصل إلى ماوصل إليه وأكثر فى أخصر وقت وبأقل جهد .
ومع تسليمى لابن طفيل بأن العقل هو مناط المعارف والمدركات إلا أن العقل فى حاجة إلى وحى يرشده، ويأخذ بيده سريعا إلى طريق الرشاد. كما أن

(١) نفس المرجع ص ٦٣٦

الدين فى حاجة إلى العقل كى يطبق هذا الدين ويعمل به . وإلا فالدين بلا عقل لن يطبق وبالتالى لن يكلف غير العاقل . كما أن العقل بلا دين قد يصل إلى السمو والرقى بعد جهد وطول أمد . غير أنه غالبا ما يضل . والشواهد على ضلاله كثيرة : فقد ضل بالأمس ويضل اليوم وأيضاً سيضل غدا مادام مبتعدا عن دين الله .

والتراث اليونانى وأمثاله المبنى على المدكارت العقلية وفقط خير شاهد على صحة ما أقول من أن العقل بدون الدين كثيراً ما يضل . ولا أسلم أيضا لابن طفيل قوله : [إن التربية الاجتماعية لا توافق طبيعة البشر ... إلخ الفقرة] لأنه ثبت أن الإنسان إذا انحرفت به التربية فإنه ينشأ غير سوى ، مصداق ذلك من قول الرسول محمد ﷺ [وهو الذى لا ينطق عن الهوى : [كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهـودانه أو ينصرانه أو يمجسانه] . . . الخ الحديث الذى رواه أبو هريرة عن البخارى ومسلم .

ولو أن الإنسان ربى تربيـة سليمة موافقة للفطرة فإنه ينشأ سويا محافظا عليه . لأن أول ما تنفتح عليه عين الطفل الوالدان ، ومن أقوالهما وأعمالهما وأخلاقهما وسلوكهما يأخذ أقواله وأعماله وأخلاقه وسلوكه ، فإذا تهيأت له التربية الواعية ، والبيئة المؤمنة الصالحة فإنه ينشأ على ما يعمق به أصول الفطرة من أخلاق فاضلة ، وصلة بالله قوية وعمل الخير له ولغيره من بنى البشر(١) .

ومن الملاحظ أن ابن طفيل كان يعتقد أن القلب أعظم ما فى الجسد وأنه مسكن الروح . أما مرد الحواس فإلى الدماغ [على الطرق التى تسمى عصبا ومتى انقطعت تلك الطرق ، أو انسدت تعطل فعل ذلك العضو الذى

---

(١) د/ أحمد أبو السعادات دراسات فى العقيدة الإسلامية ص ٥٥

يتصل بالدماغ من طريق العصب المقطوع . والأعصاب تستمد الروح من بطون الدماغ ، لأن الدماغ موضع تتوزع فيه أقسام كثيرة .

وفى قصة [حى بن يقظان] دلائل كثيرة على أن ابن طفيل اشتغل بالتشريح كثيراً وكان فيه بارعا(١) .

---

(١) د/ مصطفى غالب فى سبيل موسوعة فلسفية [ابن طفيل ص ٢٠ والتى بعدها] و د/ عمر فروخ تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون ص ٦٣٦ والتى بعدها .

الأخلاق عند ابن طفيل

الأخلاق عند ابن طفيل من حيز العقل لا من حيز الدين ومن حيز الطبيعة لا من حيز الاجتماع ، هكذا فهم ابن طفيل الأخلاق . [والخلق فى مفهومه هو : أن تجرى الطبيعة فى كل شىء مجراها] والأخلاق الحميدة عنده [ألا يعترض الإنسان الطبيعة فى سيرها . وياليت ابن طفيل أخذ مع تعريفه الأخلاق هذا ماجاء من أخلاق عن طريق الدين لأن الدين كما يعلم العقلاء لاينافى الأمور العقلية السليمة ولا المفاهيم الفكرية المستقيمة .

لقد اعتقد ابن طفيل أن لكل موجود فى هذا العالم حتى لو كان حيواناً أو نباتاً غاية خاصة به ، فمن طبيعة الفاكهة مثلا أن تخرج من زهرتها ثم تنمو وتنضج ثم يسقط نواها [أى بذرها] على الأرض ليخرج من كل نواة شجرة جديدة فإذا قطف الإنسان هذه الثمرة قبل أن يتم نضجها [لحاجة إلى الاغتذاء بها] فإن عمله هذا يعد بعيداً عن الأخلاق لأن عمله هذا يمنع البذرة التى لم يتم نموها ونضجها بعد من أن تحقق غايتها فى هذا الوجود . . وذلك إخراج شجرة من جنسها .

وكذلك إذا أكل الإنسان فاكهة ناضجة ولكن ألقى نواتها فى أرض سبخة [لاينمو فيها النبات] أو فى البحر ، أو فى النهر ، أوعلى صخرة فإنما يفعل أيضاً فعلا بعيداً عن الأخلاق لأنه يحول حينئذ بين تلك النواة وبين غايتها من الوجود أيضاً(١) .

وأنا لا أوافق ابن طفيل فى قوله : [فإذا قطف الإنسان ثمرة لحاجته إلى الاغتذاء بها فإن عمله هذا يعد بعيداً عن الأخلاق] وأقول : إن الله خلق كل ما فى الوجود من الطيبات من أجل أن ينتفع بها أى مخلوق حى

(١) نفس المرجع والصفحة .

وفى مقدمة تلك المخلوقات الإنسان . فإذا قطف الإنسان أى ثمرة للاغتذاء بها فعمله هذا من صميم الأخلاق، والعقل لا يأبى ذلك . وإلا أيموت الإنسان ويترك تلك الثمرة تسقط على الأرض ولا تؤدى غرضها الذى خلقت له . اللهم إلا أنه سيخرج من نواها شجرة أو شجر جديد؟ فهذا تعطيل للنعم عن أن تؤدى دورها الذى خلقت له . أما لو قطف الإنسان الثمرة قبل نضجها أو كانت ناضجة غير أنه عطل بذرتها عن أن تنتج شجرة أخرى فهذا عندى أيضاً جانب غير أخلاقى وهذا أيضاً ليس من الأخلاق لا عقلاً ولا ديناً . وليس من الأخلاق عند ابن طفيل أن يتغذى إنسان بأجناس النبات ، أو الفواكه النادرة لأن ذلك يدعو إلى انقراضها .

ومن الأخلاق الكريمة عند ابن طفيل أن الإنسان عليه أن يزيل العوائق التى تعترض النبات والحيوان فى سبيل تطوره ، وتحقيق غايته من الوجود [فمتى وقع بصره على نبات حجبه عن نور الشمس أى شيء ، أو تعلق به نبات آخر يؤذيه، أو عطش عطشا يكاد يفسده وجب عليه أن يزيل ذلك الحاجب [إن كان مما يزول] وأن يبعد النبات المؤذى وأن يتعهد النبات العطشان بالسقيا . وكذلك متى وقع بصره على حيوان قد أرهقه سبع أو سقط فى عينيه ، أوآذنيه شيء يؤذيه ، أومسه ظمأ ، أو جوع . فقد وجب عليه إزالة كل هذه الأمور المؤذية . وعليه أن يطعم هذا الحيوان وأن يسقيه .

ومتى وقع بصره أيضاً على ماء يسيل إلى سقى نبات أو حيوان ، وقد عاقه عن ممره ذلك عائق من حجر سقط فيه أو جرف انهار عليه . فقد وجب عليه كذلك إزالة كل ما يمنع الماء عن أداء وظيفته التى يسيل من أجلها .

ولم يتعرض ابن طفيل للأخلاق الوضعية سواء كانت دينية أو اجتماعية كالصدق ، والأمانة وغير ذلك من كل خلق كريم حث عليه الدين

والمجتمعات السوية وأيضا لم يتعرض لأى خلق ذميم من الأخلاق التى توجد فى بعض المجتمعات كالكذب والخيانة وغيرهما من كل خلق ذميم نفر الدين منه وتأباه المجتمعات المستقيمة .

وعدم اهتمام ابن طفيل بالأخلاق الوضعية أنه اهتم بإنسان يعيش فى بيئة طبعية لا يعرف البيئة الاجتماعية .

وأيضا : لأن الأخلاق الوضعية عند ابن طفيل ليست غايات فى نفسها بل هى واسطة إلى غايات أخر . من أجل ذلك فقد أهمل الواسطة التى هى الأخلاق الوضعية وقصد إلى الغاية رأسا وهى الأخلاق العقلية الطبعية .

ابن طفيل والجانب الإلهى

بينا سابقا أن العالم عند ابن طفيل متناه محدود لأنه جسم ، وهو على شكل الكرة ، وهو محدث بمعنى أن له فاعلا إلا أنه قديم قدم فاعله . وهو متأخر عن فاعله بالذات فقط لا بالزمان [أى ليس بين وجوده وبين وجود فاعله زمن كثير ولا قليل] .

والعالم عند ابن طفيل لا يمكن أن ينعدم ، ولكن يمكن أن يتبدل من صورة إلى صورة .

وفى حديثنا الآن عن الجانب الإلهى عند ابن طفيل نقول :

لقد كان ابن طفيل معتزلى الرأى فى الله غالبا .

فالله — عنده — واحد ، قادر ، عالم بما صنع ، مختار لما يشاء ، لكنه لا يمكن أن يحس ولا أن يتخيل(١) ، لأن التخيل ليس سوى إحضار المحسوسات بعد غيبتها ، والله ذو عناية بالعالم كله .

وابن طفيل من أتباع أبى الهذيل العلاف(٢) فى صفات الله تعالى فهو يراها راجعة كلها إلى حقيقة ذاته سبحانه وتعالى ، وأن علم الله بذاته [أى بنفسه] ليس زائداً على ذاته ، بل هو علمه بذاته ، وعلمه بذاته هو ذاته(٣) .

---

(١) بضم الياء فى [يحس ويتخيل] بالبناء لما لم يسم فاعله .

(٢) وهو معتزلى يقول بأن صفات الله ليست زائدة على الذات بل هى عين ذاته .

(٣) د/ عمر فروخ تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون ص ٦٣٧ بتصرف :

وابن طفيل كالفلاسفة الإسلاميين الذين تقدموه . فهو عندما يتحدث عن الله تعالى يورد بعض الأفكار الأفلاطونية والأرسطوطاليسية . ويأتى بأفكار من المذهب الإسكندرانى وبأفكار من التصوف .

فهو يقول عن الله : [إذ هو الموجود المحض . الواجب الوجود بذاته المعطى لكل وجود وجوده ، فلا يوجد إلا هو ، وهو الكمال وهو التمام ، وهو الحسن وهو البهاء ، وهو القدرة ، وهو العلم ، وهو هو . وكل كمال بهاء فإنما يصدر عنه ويفيض منه] .

وكل كمال وبهاء فإنما يصدر عنه ، ويفيض منه ثم إننا نجد ابن طفيل أشعريا فى مثل قوله :

[والله قد خلق كل شىء لمنفعة مقصودة منه ، وهو يعرف كل شىء . « لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا فى كتاب مبين »](١)

ورأى ابن طفيل فى النبوة يقرب من رأى المعتزلة(٢) غير أنه يختلف عنهم فى بعض النواحى العقلية فيكون أكثر تطرفا . فمثلا : الإسلام عنده وإن كان ملة صحيحة لاغبار عليها إلا أنها ملة تحاول أن تمثل الموجودات الحقيقية بالأمثال المضروبة التى تعطى خيــالات تلك الأشياء وتثبت رسومها فى النفوس حسبما جرت عادة الجمهور .

ويرى ابن طفيل أن الرجل الفائق الفطرة مستغن عن النبوة بسبب ماوهب من العقل الناضج .

---

(١) سبأ ٣

(٢) المعتزلة يرون أنه يجب على الله أن يرسل للناس رسلا لطفا منه ورحمة أى هو سبحانه مع أنه واجب عليه إرسال الرسل لمصلحة الناس إلا أنه مريد مختار ، أى يجوز عقلا ألا يرسل رسلا .

ورأى أن ابن طفيل فى هذا قد جانبه الصواب لأنه اعتبر الدين مجرد مذهب خيالى يمثل الموجودات الحقيقية بالأمثال المضروبة التى تعطى خيالات تلك الأشياء وتثبت رسومها فى النفوس حسبما جرت به العادة عند الجماهير . وكأن ماجاء به الدين أقل فى المستوى الفكرى مما يكون عليه الرجل الفائق الفطرة . مع أن الدين لو وجد مع الرجل الفائق الفطرة لجعل منه نموذجا فريدا ، إذ أنه سيسير على المنهج الإلهى بفكر سوى .

وإنى لأعجب من ابن طفيل وهو يوجه الانتقاد إلى الفارابى الذى صرح بسوء معتقده فى النبوة، والذى قال عنها :[إنها للقوة الخيالية للبشر وفضل الفلسفة عليها] .

مع أن رأى ابن طفيل فى النبوة لايبعد كثيراً عما قاله الفارابى عنها .

بل إن رأيه فى الدين عامة أنه أقل من الفلسفة .

ويؤكد ذلك ماقاله الدكتور عمر فروخ فى ص ٦٣٩ والتى بعدها من كتابه [تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون] وخلاصته :

[أما الحكمة أو الفلسفة فمدلولها معروف(١) ، وأما الدين عند ابن طفيل فليس سوى وازع اجتماعى للعامة ، فإن حظ أكثر الجمهور من الانتفاع بالشريعة إنما هو فى حياتهم الدنيا ليستقيم لكل فرد معاشه ولا يتعدى عليه سواه فيما اختص هو به .

وللدين ظاهر وباطن(٢) ، والدين يضرب للناس أمثلة فقط هى خيالات

---

(١) أى الفلسفة عند ابن طفيل فى المرتبة الأولى فلا يماثلها شىء حتى ولو كان هذا الشىء هو الدين .

(٢) هذه قضية أخرى خطيرة القول بها يفسح المجال أمام الأدعياء ويكون من نتائجها بلبلة الأفكار ، واهتزاز صورة الدين فى النفوس ،

الحقائق الوجودية ، فإن صفات الله عز وجل ، وإن الملائكة ، والثواب والعقاب ألفاظ [أى لا وجود لها فى الحقيقة]

ولذلك قال ابن طفيل : ولم يشك [أسال](١) فى أن جميع الأشياء التى وردت فى الشريعة من أمر الله عز وجل . وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وجنته وناره إنما هى أمثلة هذه الأشياء التى شاهدها حى ابن يقظان . وكذلك الصلاة ، والزكاة ، والصيام ، والحج أعمال ظاهرة فقط .

وأيضاً ابن طفيل فضل معرفة [حى بن يقظان] من طريق العقل على معرفة [أسال] التى جاءته من طريق الدين

كل هذا وأمثاله يؤكد أن ابن طفيل قد جانبه التوفيق عند تناوله لموضوع النبوة . بل وعند تناوله لموضوع الدين عامة .

والنفس عند ابن طفيل غير الروح التى هى مبدأ الحياة . إنها الذات المدركة العاقلة فى الإنسان . وهى خالدة لا تبيد ولا تفسد .

غير أن النفس الإنسانية لا تسعد بعد مفارقة البدن إلا إذا كانت قد عرفت السعادة قبل مفارقته ، والسعادة هى الاتصال بالله ، ودوام مشاهدته

فإذا سعدت النفس الإنسانية باتصالها بالله فى هذه الدنيا ثم وافتها المنون [وهى على هذا الاتصال] استمرت سعادتها ، وبقيت فى لذة لا نهاية لها وغطبة وسرور ، وفرح دائم .

---

(١) وهو الإنسان الذى جاء به ابن طفيل فى قصة حى بن يقظان وكان على جانب كبير فى فهم الشريعة ، وصحب حى بن يقظان فترة من الزمن :

أما من حرم المشاهدة، ثم وافاه الموت وهو لايزال محروما منها بقى فى عذاب طويل، وآلام لانهاية لها .

على أن النفس الإنسانية قد تستطيع بعد الموت أيضاً أن تتخلص من شقائها السرمدى، فتشاهدالله من جديد حسب مافيها من استعداد لذلك، أو أن تبقى فى ذلك الشقاء إلى الأبد(١) .

أما النفوس البهيمية فلا خلود لها، وهى لاتشعر بوجود ذلك الموجود الواجب الوجود [الله] ولا تتألم لفقده، وذلك لأنها لاتعرفه حتى تشتاق إليه .

هذه حال البهائم غير الناطقة كلها سواء أكانت على صورة الإنسان أم لم تكن .

ويبين ابن طفيل أن العامة من الناس لايستطيعون أن يعرفوا السعادة فى الدنيا حتى يعرفوها فى الآخرة، فعلى العامة أن يتمسكوا بظاهر الشريعة حتى تصلح حالهم فى الدنيـــا، ثم إذا ماتوا كانت أنفسهم فى أمن لاينالها عذاب، ولكن لا تعرف السعادة فرتبة العامة فى ذلك مرتبة البهـائم .

والعامة إذا حاولوا معرفة الله فى الدنيا لم يستطيعوا أن يعرفوه إلا معرفة ناقصة .

فإذا ماتوا بعد الحصول على تلك المعرفة الناقصة حصل لهم الشوق إليه، وقصرت بهم معرفتهم عن الوصول إليه فأصبحوا فى شقاء دائم .

(١) د/ عمر فروخ تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون ص ٦٣٨ و د/ مصطفى غالب فى سبيل موسوعة فلسفية [ابن طفيل ص ٢٥]

وأقول لابن طفيل : ما مفهوم السعادة عندك حتى تحرم منها العامة سواء تمسكوا بالشريعة أو ابتعدوا كلية عنها ؟ وهل الواحد من العامة الذى يتمسك بالشريعة يكون كالبهائم ؟ مع أنه بتمسكه بالشريعة تصلح حاله فى الدنيا، وإذا مات كانت نفسه فى أمن لا ينالها عذاب ؟ وهذا ما قرره ابن طفيل ذاته .

أفلا يكون صلاح حال الواحد من العامـــة فى الدنيا ، وأمن نفسه التى لا ينالها عذاب فى الآخرة نوع من أنواع السعادة ؟ فكيف يقول عنه ابن طفيل وعن أمثاله من العامة بأنهم كالبهائم وبأنهم سيكونون فى شقاء دائم فى الآخرة ؟ .

ولو سلمت لابن طفيل بأن الواحد من العامة لا يستطيع أن يعرف الله إلا معرفة ناقصة فى دنياه ، فإذا مات حصل له الشوق إلى الله تعالى . فإنى لا أسلم له قوله : بأن معرفة الواحد من العامة القاصرة فى الدنيا تحول بينه وبين الوصول إلى الله جل علاه فيكون فى شقاء دائم . اللهم إلا إذا كان هذا الشقاء بسبب حرمانه من مشاهدة الله ودوام رؤيته . ومع أنهم قد حرموا خيراً كثيراً بعدم مشاهدة الله فلن يكونوا أبداً فى مرتبة البهائم .

وإلا فـــا فائدة الشرائع التى جاءت لسعادة الطائعين على اختلاف مداركهم وتباين عقولهم ؟ .

وقد يعتذر ابن طفيل فيما نأخذه عليه لأنه كما يقول عنه الدكتور / مصطفى غالب .

[لم يترك أى علم من علوم الفلسفة الإسلامية التى كانت معروفة فى عصره ووقته ، وكانت موضع جدل ومناقشة بين الفلاسفة الإسلاميين إلا وعالجه بحسب مفهومه ، وطريقة تفكيره العقلى الهادف إلى التربع

فوق عرش المعرفة الماورائية(١)] أى التى وراء الطبيعة .

والذى يريد لنفسه أن يتربع فوق عرش المعرفة أياً كان نوعها فإنه لابد وأن تكون له مواقف قد يأتيه منها الزلل وهو لايدرى .

---

(١) د/ مصطفى غالب فى سبيل موسوعة فلسفية [ابن طفيل ص ٢٤] بتصرف .

الكشف والمشاهدة عند ابن طفيل :

إن من ثمرات التصوف ، ومن النتائج الحتمية للزهد . الكشف والمشاهدة ، أما حقيقة ذلك الكشف وماهية تلك المشاهدة فلا يمكن الكلام عليهما إلا رمزاً ، ولا نستطيع تجسيدهما إلا عن طريق الإشارة ، لأن تلك الحال حال غريبة لا يستطيع اللسان أن يصفها ، ولا الألفاظ أن تعبر عنها . أما أبعد ما صرح به ابن طفيل مما يراه الواصل عند المشاهدة فهو وصفه لحال [حى بن يقظان] فى تلك الحال .

فإنه لما فنى عن ذاته ، وعن جميع الذوات المخلوقة ولم ير فى الوجود إلا الواحد القيوم ، وشاهد ما شاهد ، ثم عاد إلى ملاحظة الأغيار [أى الأشياء المغايرة والمخالفة لما شاهده من الماديات فى عالمنا] عندما أفاق من حاله تلك التى هى شبيهة بالسكر ، خطر بباله أنه لا ذات له يغاير بها ذات الحق وأن حقيقة ذاته هى ذات الحق(١) . . بل ليس ثمة شىء إلا ذات الحق .

فالمشاهدة أو الوصول أو الاتصال [أى اتصال العقل الإنسانى بالعقل الفعال] أو اتصال الإنسان بالله إنما هى نوع من الشمول يقوم على أن هذا العالم المتباين فى مظاهره إنما هو فى حقيقته شىء واحد(٢) .

---

(١) هذه قضية دخيلة على التصوف الإسلامى وكان لها ردود فعل متباينة .

(٢) نفس المرجع ص ٣٧

ابن طفيل والإشراق :

والإشراق أيضاً لون من ألوان التصوف . ومفهومه يعنى إدراك قوانين الوجود بالحدس [أى بالظن والتخمين عن طريق العقل] من غير تطلب له من طريق الحواس ، أو طريق البراهين العقلية فى الظاهر .

أما فى الواقع فالإشراق ليس شيئاً أكثر من وثوب العقل إلى نتيجة التأمل الذى خضع له العقل زمناً طويلا قبل ذلك ، ولكن من غير شعور بأنه قد مر فى مراحل طويلة وكثيرة قبل وثوبه إلى تلك النتيجة المعينة .

والمتصوفون يعرفون الإشراق بأنه : إشراق الله بنوره على القلب ، أو بأنه : نور قذفه الله فى القلب .

وقد أطلق ابن طفيل على الفلسفة المبنية على التأمل اسم [الحكمة المشرقية] . وهى كما يبدو فلسفة مبنية على التأمل ممزوجا بعناصر من التفكير هندية واسكندرانية مما كنا نعرفه فى المشرق(١) ؛ ثم هى ثمرة من ثمرات التصوف .

إن المعرفة من طريق الحواس معرفة عامة فى جميع الناس ولكنها قاصرة ناقصة ، أما المعرفة من طريق القلب فهى معرفة خاصة ببعض البشر

---

(١) ليس كل ما هو مبنى على التفكير والتأمل يكون فلسفة . فمثلا التصوف فى الإسلام مع أنه مبنى على التأمل لكنه ليس فلسفة ، وأيضاً ليس كل ما هو مبنى على التفكير والتأمل فى الفكر الفلسفى الإسلامى يكون ممزوجا بعناصر من التفكير الهندى والاسكندرانى لأن الإسلام يحث المسلمين دائماً على أن يتأملوا فى الكون ويتدبروا فى المخلوقات .

فقط من يختارهم الله ويشاء لهم ذلك . فقد يشرق الله بنوره على قلوب الذين يختارهم من خلقه فيؤدى إليهم بهذا الإشراق علما حقيقياً صحيحاً ، ومعرفة بالغيب أيضاً ، ويطلعهم على حقائق الأمور كلها(١) .

وفى رسالة [حى بن يقظان] التى كتبها ابن طفيل كشف عن أسرار ورموز الفلسفة الإشراقية بأسلوب قصصى جعله طريقا لبسط أفكاره الفلسفية . واستطاع ابن طفيل بأسلوبه العذب الذى يفيض ابتكاراً ، ومنطقا ، وقوة شاعرية أن يجعل من هـــذه الأسطورة أثراً من أعظم ما عرفته العصور الوسطى .

---

(١) د/ عمر فروخ تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون ص ٦٤٤ والتى بعدها .

ابن طفيل والفلسفة العملية

يرى ابن طفيل بأن المجتمع الإنسانى يتألف من فريقين غير متساويين .

١ — من العامة : وهم الكثرة المطلقة فى المجتمع .

٢ — ثم من الخاصة : وهم قلة من ذوى الفطرة الفائقة .

والعامة الذين هم الكثرة المطلقة فى المجتمع تنقسم أيضاً إلى فريقين غير متساويين :

(ا) جمهور غالب : وهم أيضا بدورهم أكثرية .

(ب) ثم نخبة أقرب إلى الفهم والذكاء من جميع الناس ، وهم بطبيعة الحال أقلية .

ومن خصائص العامة حسب رأى ابن طفيل ، الجبن عن التفكير المستقل ، والتعلق بما يدين به المجموع ، وهم يتمسكون دائماً بظاهر الأمور ويقيدون أنفسهم بالألفاظ ، وقلما يفطنون لما أريد من الشرع ، وهم شديد والإيمان بالأشخاص لا بالمبادىء ، فإذا اعتقدوا بشخص تبعوه خطأ أو صواباً لأنهم قلما يستطيعون فهم المبادىء .

أما الخاصة من ذوى الفطرة الفائقة : فهم أهل التفكير ، ولذلك كانوا فيما يتعلق بالدين أشد غوصاً على الباطن ، وأكثر عثوراً على المعانى الروحية ، وأقدر على التأويل ، وأكثر ميولا إلى العزلة والانفراد عن العامة .

والخاصة أميل إلى التفكير والعبادة العقلية منهم إلى الشرع والعبادات الشرعية(١) .

(١) ليس ذلك على الإطلاق ، فإنه يوجد كثرة كثيرة من أصحاب =

ولنا أن نتساءل [انطلاقاً مما قاله ابن طفيل] أى الفريقين أفضل . الفرد ذو الفطرة الفائقة أو جمهور العامة ؟

وابن طفيل يجيب عن هذا التساؤل فيفضل الفرد ذا الفطرة الفائقة على غيره من جمهور العامة وهو فى ذلك يسير على نهج من سبقه ومن لحقه من فلاسفة المسلمين كابن باجه وابن رشد .

ونلاحظ أن ابن طفيل يرى أن معرفة [حى بن يقظان] التى هى من طريق التأمل والعقل ، أفضل وأشرف من معـــرفة أسال من طريق الدين(١) .

إن [أسالا] لمـا سمع من حى بن يقظان ما سمع انفتح بصر قلبه ، وانقدحت نار خاطره ، وتطابق عنده المعقول والمنقول ، وقربت عليه طرق التأويل ، ولم يبق عنده مشكل فى الشرع إلا تبين له ، ولا مغلق إلا انفتح ، ولا غامض إلا انضح .. فالتزم خدمته والاقتداء به ، والأخذ بإشارته فيما كان متعارضاً(٢) عنده من الأعمال الشرعية التى كان قد تعلمها فى ملته .

= الفطر الفائقة يميلون إلى التفكير والعبادة عن طريق الشرع مع إعمال العقل والعناية بالأمور العقلية .

(١) وأقول أيضاليس ما جاء عن طريق العقل أشرف مما جاء عن طريق الشرع — كما يرى ابن طفيل — بل العقل فى حاجة إلى الشرع ليصحح له المسيرة ، والشرع فى حاجة إلى العقل كى تفهم نصوصه وتطبق تعاليمه .

(٢) لا يوجد تعارض ألبته فى الأمور الشرعية التى جاءت من الله تبارك وتعالى . ولو أن ابن طفيل قال: [والأخذ بإشارته فيما ظنه متعارضا عنده من الأعمال الشرعية] لكان أكثر دقة فى تعبيره .

ومن هنا يستنتج الدكتور / عمر فروخ الأمور التالية فيقول فى صـ ٦٤٠ من كتابه [تاريخ الفكر العــــربى إلى أيام ابن خلدون] ما خلاصته :

(أ) [إن حى بن يقظان الذى لم يعرف الأنبياء ، ولا سمع ما جاءوا به استطاع بعقله وحده أن يصل إلى ما أتى به الأنبيــاء أنفسهم من عند الله] .

وأقول : على فرض أن [حى بن يقظان] استطاع بعقله وحده أن يصل إلى ما أتى به الأنبياء أنفسهم من عند الله .

فليس ذلك على إطلاقه . لأن كل المخلوقات ليسوا أصحاب فطر فائقة .

وأيضا : [لا غناء لحى بن يقظان] ولا لغيره من أصحاب الفطر الفائقة عما جاء به الشرع ، لأن الشريعة هى التى تحكم على ما جاء به العقل بالصواب أو بالخطأ . فلابد من الشريعة ليتعرف الإنسان حقيقة على ماجاء به العقل ليثبت على صوابه ويصحح من أخطائه .

(ب) [إن الأمور التى شاهدها حى بن يقظان على هــذا النحو كانت أوضح من الأمثلة التى ضربها الأنبياء للتعبير عن هذه الأمور نفسها] .

وأقول : لئن كانت الأمور التى شاهدها [حى بن يقظان] أوضح من الأمثلة التى ضربها الأنبياء للتعبير عن هذه الأمور نفسها ، فذلك لأن الأنبياء جاءوا لمخاطبة كل العقول ، وجميع المستويات .

وابن طفيل يوافقنى على أن الناس ليسوا على درجة واحدة من التفكير فمنهم الفائق الفطرة ، ومنهم من تخفى عليه أقل المدركات .

مع أنى على يقين من أن الأمور الشرعية من قبل الله تعالى والتى جاء بها الأنبياء المكرمون جاءت إلى الناس فى أبسط صورها ، وأوضح

أمورها ، ولئن وجد فيها خفاء فإنه يكون من اختـــلاف المفاهيم فيه ، وتعدد وجهات النظر حول تطبيقه .

(ج) [إن [أسالا] كان يرى فى الشريعة أموراً مشكلة ومستغلقة وغامضة ، فلما سمع من حى بن يقظان ما سمع [أى من الأمور العقلية الواعية] اتضح له ما لم يكن واضحاً عنده من قبل فى الشريعة] .

وهذا ما يجعلنى أقول وأكرر : إن العقل السليم والشرع لا ينفكان لأن كل واحد منهما فى حاجة ماسة للآخر ، ولا يستطيع أحدهما — عندى أن يقوم بواجبه ولا أن يؤدى دوره بدون الآخر .

(د) [إن [أسالا] كان يستشير حى بن يقظان فى الأعمال الشرعية التى كانت متعارضة ، ثم يتبع رأيه فى تأويلها] .

وهذه الفقرة تؤكد أنه لا تعارض على وجه الحقيقة فى الشريعة بدليل أن حى بن يقظان بمجرد أن يوضح [لأسال] النص ويؤول من تلك النصوص ما يحتاج إلى تأويل . تتضح الأمـــور ، ويذهب اللبس ولا يوجد خفاء ، ولا يكون تعارض .

وزيادة لتأكيد ما قلناه من أن الشريعة والعقل المستقيم لا يتعارضان بل كل منهما فى حاجة إلى الآخر . ما قاله ابن طفيل نفسه بما خلاصته :

[وكان حى بن يقظان يعود فيسأل [أسالا] عما جاء فى الدين فيراه فى حقيقته القصوى غير مخالف لما رآه هو بعين ذاته .

وكان يرى أن الأنبياء على حق ، لأن جمهور الناس لا يستطيعون فهم حقائق الأمور ، وإن الأنبياء قد خاطبوا الناس على قدر ما فهموا لا على قدر ما يجب أن يعلموا](١) .

---

(١) د/ عمر فروخ : تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون ص ٦٤٠ .

الأهداف الأساسية فى فلسفة ابن طفيل

مما لاشك فيه أن الأهداف الأساسية لابن طفيل من وراء منطلقاته العرفانية، وتفكيره العقلى هى : التأكيدعلى أن السعادة الإنسانية لاتكون سعادة مطلقة، ولا كاملة إلا من طريق المعرفة العقلية، والتأمل الفلسفى.

بينما سعادة العامة تكون نسبية ناقصة لأنها جاءت من طريق الشرائع الظاهرة السطحية التى لا تحتاج إلى تأمل أو تفكير عقلى ذاتى.

فالفلسفة على هذه الصورة التى رسمها ابن طفيل سبيل لتطور العقل الإنسانى نحو الكمال والخير لأفراد معدودين ذوى فطرة فائقة، بينما الشرائع الظاهرة ليست سوى رادع اجتماعى للعامة، تمهد لهم أسباب التغلب على شقاء الحياة المادية بما جاءت به من الفرائض والعبادات، ومن القول بأنواع الثواب والعقاب، وتمنع بعضهم من الاعتداء على بعضهم الآخر.

ومن الواضح أن آراء ابن طفيل هذه تجسد الغاية العملية من الدين، ومن التأمل الفلسفى باعتبارها واحدة.

ولكن الدين يختلف اختلافا جذرياً عن الأمور العقلية الفلسفية فى تفاصيله، وفى الأسس والمرتكزات التى يرتكز عليها.

فضل الدين على الفلسفة عند ابن طفيل :

وللدين فضل واحد — عند ابن طفيل — على الفلسفة هو أنه يحاول أن يهيء سعادة الكثرة المطلقة من البشر . بينما الفلسفة لا تستطيع أن تسعد إلا أفراداً قليلين ذوى استعداد خاص .

ومن الملاحظ أن ابن طفيل شاء أن يؤكد — فيما أكد — أن عقل الإنسان الواحد البعيد عن تأثير البيئة الاجتماعية الذى يستطيع أن يرقى هذا الرقى الطبعى المستقل إنما هو الإنسان ذو الفطرة الفائقة لا كل إنسان فى الوجود .

ويرى ابن طفيل فى الدرجة الأولى أن الإنسان إذا نشأ نشأة طبعية كان أقوى من الذين ينشأون نشأة اجتماعية ، ثم يرى أيضا أن الإنسان ذا الفطرة الفائقة يستطيع أن يفهم جميع أسرار العالم الطبعى المادى من طريق التجارب المتكررة ، كما يستطيع إدراك أسرار العالم العقلى الروحى من طريق التأمل والتفكير .

ولقد صور لنا ابن طفيل فى قصته حى بن يقظان الحياة العقلية كما كانت فى عصره ، ورسم إطاراً واضحاً لأحوال ، وأفكار الخاصة ، والعامة ، والفقهاء ، وما كان يدور من صراع عنيف فى أوساطهم .

ومما لا شك فيه أن ابن طفيل قد مثل فى قصته أيضا تطور البشرية كمجموع ، لا تطور الأفراد(١) .

---

(١) د/ مصطفى غالب فى سبيل موسوعة فلسفية [ابن طفيل ص ٣٤] .

حى بن يقظان عند ابن سينا وابن طفيل:

إذا كان ابن سينا قد كتب قصة بعنون (حى به يقظان) واشترك معه فى نفس العنوان ابن طفيل إلا أن (حى بن يقظان) عند ابن طفيل يختلف عنه عند ابن سينا فى جوهر القصة، وإن اتفقا فى العنوان، وذلك لأن (حى بن يقظان) عند ابن سينا اسم للعقل وحده.

أما عند ابن طفيل فهو اسم لإنسان يعمل عقله وذوقه. يؤكد ذلك ما قاله الأستاذ أحمد أمين فى تعليقه على قصة حى بن يقظان عند ابن طفيل بما خلاصته: (أما حى بن يقظان عند ابن طفيل فشىء آخر هو أيضا يتصل بالعقل، ولكن على نمط آخر، هو رسالة بناها على نظرية له، وهى أن فى وسع الإنسان أن يرتقى بنفسه من المحسوس إلى المعقول إلى الله بحيث يستطيع بعقله أن يصل إلى معرفة العالم، ومعرفة الله، لأن المعرفة عنده قسمان:

معرفة مبنية على الكشف والإلهام كالتى عند الصوفية وهى، المعرفة التى يعبرون عنها بالمعرفة الحدسية. ومعرفة مبنية على المنطق كالتى عند العلماء وهى المعرفة التى تسمى: معرفة نظرية.

أما المعرفة الأولى وهى المبنية على الكشف والإلهام فيمكن الوصول إليها برياضة النفس فتنكشف لها الحقائق، وكلما أمعن الإنسان فى الرياضة تجلت له المعارف.

وأما النوع الثانى من المعرفة وهو المعرفة النظرية المبنية على المنطق. فهو مؤسس على الحواس.

والمعرفة بالحواس تتألف وتتركب وتستنتج منها نتائج علمية هى أيضا نوع من المعرفة التى تسمى بالمعرفة النظرية.

وقد جعل ابن طفيل (حى بن يقظان) يسلك هذين الطريقين ، فتارة يصل إلى معرفة الأشياء بحواسه ومركباتها .

وتارة يصل إليها بطريق الكشف [(١) .

ثم إن ابن طفيل لم يكن الفيلسوف المسلم الوحيد الذى عالج أفكاره العقلية والفلسفية مستخدما القصص الرمزية الخيالية الأسطورية لتجسيد تفاعلاته العرفانية ، بل سبقه إلى ذلك الكثيرون أمثال ابن سينا ، والفارابى وإخوان الصفا ، وغيرهم من أصحاب العقول الكبيرة المؤثرة فى الأفكار والمذاهب كل حسب اعتقاده ، ومذهبه العرفانى فى التفكير ، والسلوك ، والإدراك لماهية الوجود والموجودات ، ولمعرفة الخفايا والأسرار القابعة وراء تنظيم وترتيب هذا العالم بما فيه من كائنات ومكونات .

وابن طفيل قد فاق الجميع فى قصته الرمزية (حى بن يقظان) لاطلاعه على آراء ومذاهب من سبقه ، ولما كان له من نظر دقيق ، وفكر عميق فى المعرفة عامة ، وفى الفلسفة على وجه الخصوص .

وبعد : فهذه خطوات على درب التعرف على حياة ابن طفيل ، وآرائه ، وفلسفته أرجو أن أكون قد وفقت فى السير فيها ، وفى عرض مذهبه بأمانة ودقة غير مما لى، لهوى نفسى ، ولا متجن لغرض شخصى ، والله المستعان وهو الهادى إلى سواء السبيل .

---

(١) نفس المرجع ص ٤٠ والتى بعدها

خاتمة البحث

نحمد الله الذي وفقنا للسير بخطوات ثابتة في طريق الفلسفة الوعر ، فتعرفنا على منشأ كلمة فلسفة وماذا تعني ؟

كما تعرفنا على الفلسفة في الإسلام — بوجه عام — وعلى مدى أصالتها وتأثيرها .

وأيضا تعرفنا — بوجه خاص — على الفكر الفلسفي الإسلامي في بلاد الأندلس من وقت أن فتحها المسلمون في أواخر القرن الأول الهجري ، وحتى أواخر القرن السابع للهجرة الشريفة .

كما ترجمنا — لابن باجه — و — ابن طفيل — وهما من مشاهير فلاسفة الأندلس . ووقفنا على مذهب كل منهما الفلسفي ومنهجه الفكري .

وبإذن الله سنفرد بحثا مستقلا عن أبي الوليد (ابن رشد) الفقية ، والطبيب ، والفيلسوف لنجعل منه ومن سابقيه (ابن باجه) و(ابن طفيل) باقة زهر يانعة . يعطر شذاها ، وأريجها قلوب الملايين من محبي التراث الفكري الفلسفي الإسلامي ، وبخاصة في بلاد المغرب والأندلس .

ولئن كانت لهم بعض المثالب ، وأخذنا عليهم بعض المآخذ ، فإن لهم في الفكر الفلسفي الإسلامي بصمات واضحة لن يمحوها تقادم العهد بهم ، ولن يستطيع حاسد أو حاقد أن يحجب ضوءها ، أو أن يخفض من صوتها . وستظل مذاهبهم الفلسفية مشاعل هداية على طريق الفكر المستقيم ، وزاد معرفة لمن أراد أن ينهل من معينهم الذي لا ينضب .

وأرجو أن أكون قد وفقت فيما كتبت (وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب) .

د / أحمد أبو السعادات

ثبت بالمراجع

١ — القرآن الكريم .

٢ — فتح البارى لشرح صحيح البخارى .

٣ — صحيح مسلم بشرح النووى .

٤ — السمعيات من شرح المقاصد لسعد الدين التفتازانى تحقيق د . سليمان دنياط دار الطباعة ١٩٦٦ م .

٥ — النبوات والسمعيات من مباحث علم الكلام للدكتور / محى الدين الصافى ط دار الطباعة المحمدية مصر ١٩٨٢ م .

٦ — تهافت الفلاسفة للغزالى ط مصطفى الحلبى مصر .

٧ — تهافت التهافت لابن رشد ط مصطفى الحلبى مصر .

٨ — طبقات الأمم لصاعد ط دار القلم بيروت .

٩ — فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال لابن رشد م صبيح مصر .

١٠ — ابن سينا بين الدين والفلسفة د . حمودة غرابة ط دار الطباعة والنشر الإسلامية القاهرة ١٩٤٨ م .

١١ — التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية دراسات لكبار المستشرقين ط النهضة . القاهرة ١٩٤٨ م .

١٢ — تاريخ الفلسفة فى الإسلام دى بور ترجمة وتعليق د . محمد عبد الهادى أبو ريدة دار النهضة العربية بيروت ١٩٨١م .

١٣ — دراسات فى الفلسفة د . محمود قاسم ط دار المعارف مصر ١٩٦٧ م .

١٤ — المعجب فى أخبار المغرب للمراكشى ط بيروت .

١٥ — مقدمة ابن خلدون الطبعة الرابعة دار القلم بيروت ١٩٨١ م .

١٦ — الملل والنحل للشهرستانى ط بولاق ١٢٦٣ ﻫ .

١٧ — الكامل لابن الأثير ط بيروت .

١٨ — الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد المكتبة المحمودية ط صبيح مصر .

١٩ — فلسفة ابن رشد [الوجود والخلود] د . محمد بيصار دار الكتاب العربى مصر . الطبعة الأولى ١٩٥٤ م .

٢٠ — الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية د . محمد السيد نعيم ، و د . عوض الله حجازى الطبعة الأولى مصر ١٩٥٩ م .

٢١ — الفلسفة الإسلامية فى المغرب د . محمد غلاب نشر جمعية الثقافة الإسلامية ط القاهرة .

٢٢ — ابن رشد للأستاذ عباس محمود العقاد ط دار المعارف بمصر .

٢٣ — فلسفة ابن طفيل ورسالته [حى بن يقظان] تأليف وتحقيق د . عبد الحليم محمود نشر مكتبة الأنجلو ط مصر .

٢٤ — شرح أرجوزة الطب لابن سينا .

٢٥ — الفلسفة الإغريقية د . محمد غلاب .

٢٦ — الفلسفة الشرقية د . محمد غلاب .

٢٧ — كتاب الكون والفساد لارسطو ترجمة الأستاذ أحمد لطفي السيد .

٢٨ — الجمع بين رأيي الحكيمين نشر وتحقيق د . البير نصرى نادر بيروت .

٢٩ — مشكلة الفلسفة د . زكريا إبراهيم .

٣٠ — الفلسفة اليونانية د . أميرة حلمى مطر بيروت .

٣١ — قصة الحضارة وول ديورانت .

٣٢ — تاريخ العلم والإنسانية جورج سارتون .

٣٣ — فلسفة الشرق لماسون .

٣٤ — مختصر أخبار العلماء للزوزنى ،

٣٥ — عيون الأنباء فى طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة نشر وتحقيق د . نزار رضا .

٣٦ — تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون د . عمر فروخ .

٣٧ — الفلسفة الوجودية د . زكريا إبراهيم .

٣٨ — تمهيد للفلسفة للدكتور . محمود زقزوق .

٣٩ — الفهرست لابن النديم .

٤٠ — أسس الفلسفة د . توفيق الطويل .

٤١ — دائرة المعارف البريطانية .

٤٢ — معانى الفلسفة . د أحمد فؤاد الأهوانى .

٤٣ — رسالة فى الطبيعيات لابن سينا .

٤٤ — علم الفلك عند العرب نلينو .

٤٥ — الفلسفة الإسلامية دراسة ونقد د . عرفان عبد الحميد .

٤٦ — العقد الفريد لابن عبد ربه .

٤٧ — ابن رشد والرشدية ريفان الترجمة العربية .

٤٨ — فى الفلسفة الإسلامية د . إبراهيم مدكور .

٤٩ — فجر الإسلام أحمد أمين .

٥٠ — التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية د . بدوى عبداللطيف

٥١ — دراسات فى العقيدة الإسلامية د . أحمد أبو السعادات .

٥٢ — الدين للدكتور محمد عبد الله دراز .

٥٣ — دور الإسلام فى تطور الفكر الفلسفى بحث للدكتور محمود حمدى زقزوق .

٥٤ — تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية الشيخ مصطفى عبد الرازق .

٥٥ — أهداف الفلسفة الإسلامية نشأتها وتطورها د / عبد الدايم أبو العطا البقرى الأنصارى .

٥٦ — مقاصد الفلاسفة للغزالى

٥٧ — قلائد العقيان للفتح بن خاقان ط بولاق ١٢٨٣ هـ .

٥٨ — نفح الطيب للمقرى .

٥٩ — حى بن يقظان د / جميل صليبا وكامل عياد .

٦٠ — فى سبيل موسوعة فلسفية [ابن طفيل] د / مصطفى غالب .

الفهرست

الموضـــوع	الصفحة
الإهداء	٣
مقدمة	٥
مصدر الفلسفة ومعناها عند غير الإسلاميين	١١
منشأ كلمة فلسفة ومعناها	٢٠
ماهى الحكمة ؟	٢٣
أول من سمى الفلسفة باسمها	٢٤
التعرف على معنى الفلسفة وأصالتها عند الإسلاميين	٢٩
التوفيق بين الدين والفلسفة	٣٣
هل هى فلسفة عربية أو إسلامية ؟	٣٦
أصالة الفلسفة فى الفكر الإسلامى	٤٠
لمـــاذا هذا التعسف ؟	٤٤
فضل الفلسفة فى الإسلام على أوربا فى العصور الوسطى	٥٢
تأثير الفلسفة فى الإسلام فى الفلسفة الأوربية فى العصر الحديث	٥٥
التعرف على الفكر الفلسفى الإسلامى فى الأندلس	٥٨
ملوك الطوائف فى الأندلس	٦١
المرابطون فى المغرب	٦٢
الموحدون فى المغرب	٦٤
الحركة العلمية فى الأندلس	٦٦
النشاط الفلسفى فى الأندلس	٦٧
الحركة السياسية وتأثيرها فى الثقافة الأندلسية	٧٠

الموضوع	الصفحة
ترجمة لمجموعة من مشاهير فلاسفة الأندلس	٧٧
تصنيف العلوم الفلسفية قبل الإسلام	٨٠
تصنيف الفلسفة عند الفلاسفة المسلمين	٨٢
ابن باجه -أولا- : نسبه وولادته	٨٧
ثانياً : نشأته وحياته	٨٩
ثالثا : وفاته	٩٠
رابعاً : مقامه وميزاته	٩١
خامسا : أخلاقه	٩٥
سادسا : إنتاجه العلمى	٩٧
مانشر من رسائل ابن باجه العلمية	١٠٥
مؤلفات ابن باجه	١٠٧
شروحه	١٠٨
تدبير المتوحد	١١٠
الفصل الأول من تدبير المتوحد	١١٦
الفصل الثانى	١١٧
الفصل الثالث	١٢٠
الفصل الرابع	١٢٠
الفصل الخامس	١٢٢
الفصل السادس والسابع معا	١٢٢
الفصل الثامن والأخير	١٢٢
رسالة الوداع	١٢٥
سابعا : مذهب ابن باجه	١٢٧

الموضوع	الصفحة
رأى ابن باجه فى فلسفة ماوراالطبيعة	١٢٩
الموجودات والحركات عند ابن باجه	١٣٠
الصورة والمادة ومراتب الوجود عندابن باجه	١٣٧
العقل والنفس عند ابن باجه	١٤٢
نظرية المعرفة عند ابن باجه	١٤٥
السعادة والخلود عند ابن باجه	١٤٩
التربية وعلم النفس عند ابن باجه	١٥٣
الأخلاق والإرادة عند ابن باجه	١٥٤
ابن طفيل ـ أولا ـ : نسبه ، وولادته	١٥٨
ثانيا : حياته	١٥٩
ثالثا : وفاته	١٦٢
رابعا : عناصر شخصيته وخصائصه	١٦٤
خامسا : مؤلفاته	١٦٦
رسالة حى بن يقظان	١٦٨
غاية ابن طفيل من رسالة حى بن يقظان	١٦٩
خطأ يجب التنبيه إليه	١٧٠
نظائر رسالة حى بن يقظان	١٧٢
سبب تأليف ابن طفيل لرسالته حى بن يقظان	١٧٤
قصة حى بن يقظان وأشخاصها	١٧٥
أولا : المقدمة	١٧٥
ثانيا : كيفية وجود حى بن يقظان	١٧٦
ثالثا : الإدراكات الحسية عند حى بن يقظان	١٧٧

الموضوع	الصفحة

رابعا : الإدراكات الممزوجة بالحسيات والروحانيات ١٧٨
خامسا : وصول حى بن يقظان إلى إدراك العالم الروحى ١٧٨
سادسا : وصول حى بن يقظان إلى المؤثر فى العالم ١٨٠
سابعا : مشكلة أزلية العالم وأحدوثه عند حى بن يقظان ١٨١
ثامنا : الحشر للأرواح عند حى بن يقظان ١٨٥
أدوار الحياة العقلية لحى بن يقظان ١٨٧
تاسعا : تمام القصة وطبقات الناس ١٩٠
التقاء الفلسفة والدين عند الغاية الأخيرة وهى الحق ١٩١
[حى بن يقظان] ينتقل إلى جزيرة [أسال] ١٩١
عاشرا : أشخاص القصة ١٩٢
نقد الفلسفة والفلاسفة فى رسالة حى بن يقظان ١٩٣
أثر رسالة حى بن يقظان فى عالم الفكر ١٩٧
مجمل فلسفة ابن طفيل ١٩٩
نظرية المعرفة عند ابن طفيل ١٩٩
السعادة عند ابن طفيل ٢٠٥
الرياضيات عند ابن طفيل ٢٠٧
الطبيعيات عند ابن طفيل ٢٠٧
الأخلاق عند ابن طفيل ٢١٢
ابن طفيل والجانب الإلهى ٢١٥
الكشف والمشاهدة عند ابن طفيل ٢٢٢
ابن طفيل والإشراق ٢٢٣

الموضـــوع	الصفحة
ابن طفيل والفلسفة العملية	٢٢٥
الأهداف الأساسية فى فلسفة ابن طفيل	٢٢٩
فضل الدين على الفلسفة عند ابن طفيل	٢٣٠
حى بن يقظان عند ابن سينا وابن طفيل	٢٣١
خاتمة البحث	٢٣٣
ثبت بالمراجع	٢٣٤
الفهرست	٢٣٨

تصويب الاخطأ

لقد وجدت بالكتاب بعض الأخطاء التى لاتخفى على فطنة القارىء ونرى أنه لابد وأن ننوه على بعضها.

الخطأ	الصواب	السطر	الصفحة
كديقى	كدنيتى	١٤	١٧
الشععبية	الشعبية	١٣	١٩
محبه	محبه	٥	٢٠
معروفه	معروفة	١١	٢٠
هيدخر	هيدجر	١٣	٢٢
وأن خالصها	وآن خالطها	١٨	٣٠
لة	له	٤	٣١
وضعها وفى	وصنعها فى	٧	٣١
اليونانين	اليونانيين	٥	٣٢
يبدوا	يبدو	١	٣٥
لفط	لفظ	١٥	٣٦
تدعوا	تدعو	١٣	٤٥
نقض	نقد	١٣	٥٦
يستغلون	يشتغلون	١١	٧٠
واما فى	وإما	٩	٨٤
ملحوظتين	ملحوظتان	٢٣	١٢٣
باحه	باجة	١	١٤٥

الخطأ	الصواب	س	الصفحة
ابن الفيل	ابن طفيل	٢ هامش	١٧٧
والاقداء	والاقتداء	١٢	٢٢٦
فلابد	فلابد	١٢	٢٢٧
ابن ظفيل	ابن طفيل	١٤	٢٣٢
ماوردا الطبيعة	ماوراء الطبيعة	٢	٢٤٠

رقم الإيداع بدار الكتب
٥٠٣١ / ١٩٨٧ م